

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

FACULTAD DE TRABAJO SOCIAL Y DESARROLLO HUMANO



YOANIA: GRUPO MASCULINO DE REFLEXIÓN

PRESENTA

FÉLIX ENRIQUE LÓPEZ RUIZ

**PROYECTO DE INTERVENCIÓN SOCIAL
PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRÍA EN TRABAJO SOCIAL
CON ORIENTACIÓN EN PROYECTOS SOCIALES**

MAYO 2015

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

FACULTAD DE TRABAJO SOCIAL Y DESARROLLO HUMANO



YOANIA: GRUPO MASCULINO DE REFLEXIÓN

PRESENTA

FÉLIX ENRIQUE LÓPEZ RUIZ

**PROYECTO DE INTERVENCIÓN SOCIAL
PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRÍA EN TRABAJO SOCIAL
CON ORIENTACIÓN EN PROYECTOS SOCIALES**

ASESORA: DRA. CLAUDIA CAMPILLO TOLEDANO

MAYO 2015

TABLA DE CONTENIDO

	Página
AGRADECIMIENTOS	i
DEDICATORIA	ii
RESUMEN	iii
 CAPTITULO I	 1
A. ANTECEDENTES DEL PROYECTO	1
1.1 Situación de la población indígena en la construcción identitaria del Estado de Nuevo León	1
1.1.1. Ideas: constituyentes que configuran la estructura sociocultural actual ...	2
1.1.2. Génesis: indígenas en Nuevo León, los extraños del lugar	8
1.1.2.1. Delimitación de Nuevo León	9
1.1.2.1.1. Concepción geográfica	9
1.1.2.1.2. Orígenes políticos	10
1.1.2.1.3. Límites territoriales y demográficos	14
1.1.2.2. Paisaje de las primeras poblaciones	14
1.1.2.2.1. Sobre la nueva identidad urbana	15
1.1.2.2.2. Perfil de los primeros pobladores colonizadores	17
1.1.2.2.3. Perfil de los primeros pobladores colonizados	18
1.1.2.2.4. Fin de la esclavitud e integración cultural	24
1.1.3. Actualidades: panorama sociocultural de la población indígena actual ...	25
1.1.3.1. Características de los asentamientos de la población indígena en Nuevo León	27
1.1.3.2. Algunos datos demográficos de la población indígena en Nuevo León	29
1.1.4. Incidencias: regulaciones morales	32
1.1.4.1. La población indígena en México	32
1.1.4.1.1. La identidad nacional mexicana y sus relaciones interétnicas	33
1.1.4.1.1.1. Reconfiguración étnica en el México contemporáneo	35
1.1.4.2. Políticas sociales	38
1.1.4.2.1. Panorama histórico de regulaciones morales dirigidas a la atención de los pueblos indígenas	38
1.1.4.2.1.1. Contexto internacional	39
1.1.4.2.1.2. Contexto nacional	39
1.1.4.2.1.3. Contexto estatal	42
1.1.4.3. Prácticas ciudadanas	45
1.1.5. Síntesis: reconfiguración de la identidad étnica nuevoleonense	48
1.2 Desarrollo teórico instrumental sobre las posibilidades configurativas de nuevas identidades masculinas desde la perspectiva de género	50
1.2.1. Ideas: la desigualdad e inequidad como consecuencias de la disputa por la identidad hegemónica	51
1.2.1.1. Sobre la igualdad	52
1.2.1.2. Sobre la equidad	54
1.2.1.3. Sobre lo desigual como principio de diversidad	55
1.2.2. Génesis: apuntes teóricos sobre la teoría de género y los estudios de las	

Masculinidades	55
1.2.2.1. Sobre el género como constructo social	56
1.2.2.2. Sobre las masculinidades	57
1.2.2.3. Sobre la sexualidad	59
1.2.3. Actualidades: trascender el género normativo	60
1.2.4. Incidencias: regulaciones morales	61
1.2.4.1. Políticas sociales	62
1.2.4.2. Prácticas ciudadanas	63
1.2.5. Síntesis: las realidades sociales y sus posibilidades de ser transformadas ..	63
B. CONTEXTO DEL PROYECTO	65
1.3. Aspectos sociales del problema	65
1.4. La institución donde se implementa el proyecto	68
1.4.1. Nombre	68
1.4.2. Domicilio	68
1.4.3. Radio de acción	69
1.4.4. Perfil y trayectoria de la organización: antecedentes históricos	69
1.4.5. Objetivos	71
1.4.5.1. Objetivo general	71
1.4.5.2. Objetivos específicos	71
1.4.6. Misión	72
1.4.7. Visión	72
1.4.8. Principios y valores	72
1.4.9. Política	72
1.4.10. Organigrama	73
1.4.11. Recursos institucionales: humanos, materiales, técnicos y financieros ..	73
1.4.12. Perfil del usuario	73
CAPITULO II	74
A. METODOLOGIA DEL PROYECTO	74
2.1. Sobre la intervención social	74
2.1.1. Principios éticos que regulan la intervención social	74
2.1.1.1. Principios filosóficos	75
2.1.1.2. Principios científicos	76
2.1.1.3. Principios sociales	77
2.2. Diagnóstico social	79
2.2.1. Resultados del diagnóstico social	81
2.3. Metodología de la intervención social	83
2.3.1. La educación popular	83
2.3.2. La educación para la paz	83
2.3.3. El grupo de reflexión	84
2.4. Tipo de planificación social	85
2.5. Planeación del proyecto social	85
2.5.1. Nombre del proyecto	85
2.5.2. Justificación	85
2.5.3. Objetivos	86
2.5.3.1. Objetivo general	86
2.5.3.2. Objetivos específicos	86

2.5.4. Plazos para la implementación.....	86
2.5.5. Localización física	87
2.5.6. Perfil del usuario	87
2.5.7. Programación	87
2.5.8. Diseño del proyecto social	87
2.6. Implementación del proyecto social	88
2.6.1. Dinámica de las sesiones	89
B. EVALUACIÓN DEL PROYECTO	89
2.7. Tipo de evaluación	89
2.8. Resultados y análisis de la información	89
2.8.1. Punto de partida: su lugar y costumbres de origen	90
2.8.2. Punto intermedio: el proceso migratorio	97
2.8.3. Punto de llegada: adaptación social a un escenario nuevo y adverso	98
CAPITULO III.....	102
A. RESULTADOS.....	102
3.1. Implicaciones del proyecto para el campo del Trabajo Social	102
3.2. Alcances y limitaciones del proyecto	102
B. RECOMENDACIONES	103
3.3. Posibles líneas de intervención futura.....	103
3.4. Recomendaciones y sugerencias.....	104
C. CONCLUSIONES	105
3.5. Algunas reflexiones masculinas para el final.....	106
BIBLIOGRAFIA	109
ANEXOS	129

TABLA DE GRÁFICOS

	Página
Tabla 1. Datos poblacionales de los indígenas en el Estado de Nuevo León: 2010.....	31
Tabla 2. Datos poblacionales de los indígenas en el AMM de Nuevo León: 2010.....	31
Tabla 3. Pueblos indígenas con mayor presencia en Nuevo León: 2010	32
Gráfico 1. Línea de tiempo de regulaciones morales dirigidas a la atención de los pueblos indígenas en México	42

AGRADECIMIENTOS

Devolver en tan pocas palabras un poco de lo grande que fue el respaldo que recibí, inhibe en mí la posibilidad de expresar sin dificultades mi agradecimiento a aquellas personas, grupos e instituciones que me permitieron desarrollar, con cierto éxito, esta tarea que entiendo como necesaria en la suma de insumos para la construcción de un mejor lugar dónde vivir –es posible.

Gracias a Procuración de Justicia Étnica A. C -Nuevo León: árbol de todas raíces-.

Gracias a la Universidad Autónoma de Nuevo León, mi casa.

Gracias a la Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano.

Gracias a la Dra. Claudia Campillo Toledano.

Gracias a la Dra. María Luisa Martínez Sánchez.

Gracias a la Dra. Rebeca Moreno Zúñiga.

Gracias a mi madre Margarita Ruiz Almanza y a mi padre Félix López González.

Gracias a Nancy Cárdenas Pérez y a su madre Georgina Pérez que quiero como la mía.

Gracias a mis compañeros/as que alumbran siempre mi camino con su apoyo, guía, consejo y amistad: Rodrigo Guajardo, Galileo Hernández, Andrea Hernández, Joel Morales, Brenda de la Torre, Diana Tello, Liberio Porfirio, Jesús de la Torre, Arcadio Martínez, José Antonio Martínez, Nicasio Hernández, Tirso Medellín y Rolando Picos.

Este trabajo se realizó con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología dentro del Programa Nacional de Posgrados de Calidad, en el cual se inscribe el programa educativo de la Maestría en Trabajo Social con Orientación en Proyectos Sociales de la Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Aunque la responsabilidad final es sólo mía, reconozco que este proyecto fue posible por las facilidades que me han otorgado, por lo que cualquier beneficio social que de ello resulte, indudablemente será colectivo, fruto de todas esas coincidencias y complicidades mutuas.

Taskamati

Félix Enrique López Ruiz

DEDICATORIA

A Viviana Isolda López Cárdenas, MI HIJA.

YOANIA: GRUPO MASCULINO DE REFLEXIÓN

Proyecto de intervención social frente a las realidades identitarias masculinas hegemónicas en Nuevo León.

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

Karl Marx. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte.*

RESUMEN

El presente trabajo pretende ofrecer un contexto situacional sobre la presencia de las comunidades, grupos y personas indígenas en el estado de Nuevo León, particularmente sobre hombres adultos y las problemáticas que viven por la imposición de estereotipos de conducta a partir de paradigmas hegemónicos sobre la masculinidad evidentes en un contexto urbano que los evidencia y de los problemas de inequidad de género que esto provoca.

Se presenta el proyecto *Yoania: grupo masculino de reflexión* desde la perspectiva de su diseño, aplicación y evaluación; recoge elementos de la teoría de género desde la perspectiva de los estudios de las masculinidades y de la gerencia social, sustentadas sobre una metodología participativa, un modelo de intervención ético, una planificación descentralizada y un enfoque cualitativo de evaluación.

El presente trabajo se centra en presentar los resultados de este proyecto como un primer acercamiento al conocimiento de la condición y situación genérica y social de los hombres indígenas y de su masculinidad en el Estado de Nuevo León.

Algunos conceptos clave: *identidad, indígenas en Nuevo León, interculturalidad, etnicidad, género, masculinidades, hegemonía, igualdad, equidad, sexualidad, violencia, trabajo y familia.*

CAPÍTULO I

A. ANTECEDENTES DEL PROYECTO

En este apartado se describen los elementos histórico-teóricos que sostienen la estructura argumentativa que ha de evidenciarse y desarrollarse en la motivación, diseño, implementación y evaluación del proyecto *Yoania: grupo masculino de reflexión*. Las dos vertientes que le alimentan y dotan de insumos son:

- 1) *Posición de la población indígena en la construcción identitaria del estado de Nuevo León, y*
- 2) *Desarrollo teórico instrumental de nuevas identidades masculinas desde una perspectiva de género.*

Cada vertiente se estructura desde cinco horizontes que se denominan: *Ideas*, *Génesis*, *Actualidades*, *Políticas* y *Síntesis*. En *Ideas* se recogen los elementos teóricos conceptuales que surgen de las representaciones mentales a partir del razonamiento o de la imaginación sobre un tema, asunto o problemática en particular; en *Génesis* se describe la naturaleza de los imaginarios y conceptualizaciones originarias de cada apartado, su historia y su arraigo en la sociedad nuevoleonesa; en *Actualidades* se apuntan las características narrativas que representan los estadios presentes de cada vertiente; en *Políticas* se vislumbran las señaléticas que orientan al conjunto estructural nuevoleonés hacia aquellos puntos del espacio social donde se plantean los rumbos o destinos de la población; finalmente, en *Síntesis* se añaden los preceptos y principios que, desde la subjetividad, integran los designios intencionales de este proyecto social.

1.1 Situación de la población indígena en la construcción identitaria del Estado de Nuevo León

Es fácil criticar los prejuicios de nuestros abuelos, de los cuales se liberaron nuestros padres. Es más difícil distanciarnos de nuestros puntos de vista para buscar prejuicios imparcialmente entre las creencias y valores que mantenemos.

Peter Singer. *Ética Práctica.*

La diversidad cultural negada durante tanto tiempo en México se compone de distintas comunidades que entienden el mundo de distintas y variadas maneras, y no siempre son coincidentes entre sí. Durante ese tiempo sólo una de estas formas se ha impuesto como la mejor manera de vivir en el mundo, ella ha exigido de las demás un compromiso de integración que se manifiesta a través de la generación de oportunidades de desarrollo y promesas de progreso, siempre y cuando, a cambio, se deje atrás aquello que no es idéntico, que no es igual.

Durante la configuración nacional posterior a las guerras de Independencia y Revolución, las pretensiones nacionalistas que surgieron a partir de un aparente consenso consistían en unir simbólicamente a los habitantes bajo una sola identidad. La unidad mexicana implicaba la necesidad de integrar a los indígenas y mestizos a la nueva nación asimilándolos a las costumbres criollas, las cuales eran consideradas civilizadas —en demérito de las demás. La heterogeneidad de la población hizo difícil esta labor. Ante esa variedad, se propuso un nuevo marco referencial al que esa diversidad tendría que subordinarse en adelante; Vasconcelos le llamaría la *genuina nacionalidad* (Sheridan G. , 1999). Ello generó un clima de discordia permanente que

actualizó a sus ojos una multiplicidad de realidades soterradas por el tiempo, la geografía o la indiferencia. Al acarrear hacia la luz esta yuxtaposición de tiempos acumulados y geografías físicas y culturales, (...) asestaba un golpe de asombro y angustia a la endeble conciencia de nación —más una abstracción cívica que una realidad hospitalaria (Sheridan G. , 1999, p. 25)

Un escenario hostil que tendría apenas ciertos visos de oportunidad de disolución hasta la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y de las implicaciones e incidencias políticas que originó. Así, no fue sino hasta finales del milenio pasado que en México comenzó a considerarse la posibilidad de reconfigurar la estructura identitaria nacional a partir de su diversidad, de sus diferencias.

Nuevo León comparte, por extensión, mucha de la ruta histórica antes mencionada, aunque también se distingue por ser una región que se estructura, en su origen, a partir de elementos constitutivos propios. La llegada y estancia local establece un costo cultural: el dejar detrás lo que se es a fin de poder asumir otra forma de ser: la imperante. Eso conlleva una serie de problemáticas que desvelan y explican en mucho el rumbo histórico identitario del nuevoleonés: un rumbo que, acorde al que se dictó y obedeció en la nación, ocultó de manera sostenida la presencia física y cultural de lo indígena.

Si asumimos lo cultural como una construcción social —aunque sujeta a mecanismos de control hegemónicos que difícilmente pueden ser superados, pues éstos no sólo implican el deseo de un grupo opresor sino la aceptación tácita de los oprimidos a serlo— es posible pensarla como un sistema no definitivo y susceptible de transformación. Hacerse de la oportunidad de una nueva (re)construcción cultural, necesita de una base ontológica y epistemológica —y es por llegar a aportarla que apuesta este trabajo.

1.1.1. Ideas: constituyentes que configuran la estructura sociocultural actual

La producción, en un ser racional, de la capacidad de escoger los propios fines en general, es la cultura. Por lo tanto, solamente la cultura puede ser el último fin que la naturaleza ha tenido razón de oponer al género humano.

Inmanuel Kant. *Crítica del juicio*

Lo que aquí comienza es una descripción sucinta que glosa los conceptos más importantes desde donde se alimenta este trabajo. Son notas conceptuales que aluden a ecos de pensadores y pensadoras que apostillan en nuestros temas de interés, y que, con sus aportes, alumbran distintas rutas contemporáneas para su entendimiento y abordaje teórico.

Los antiguos griegos consideraron que la vida del ser humano no puede realizarse como tal si no se da a través del conocimiento de sí mismo y de su entorno, y por lo tanto, mediante la búsqueda de la verdad en todos los dominios que le interesan (Abbagnano, 1998). Ya Platón, en *La República* (1972) comprendía que la realización de los seres humanos no puede darse en otro escenario ajeno a la vida de la comunidad, es decir, en la polis. Siguiéndolo, Aristóteles dejó bastante claro en la *Política* (1964) que el hombre es por naturaleza un animal político, es decir, un ser social. Conforme con esta línea argumentativa podemos comprender a los individuos humanos como seres constituyentes de sociedades; en una relación dialógica por la que estas sociedades, a su vez, conforman a aquéllos constantemente. El ser humano se rehace de continuo y reconfigura así, del mismo modo, todo lo social. Todo ello se manifiesta en el marco de lo cultural ya que allí se sustenta, por lo menos en la antigüedad, la formación de lo humano, su mejora y perfeccionamiento (Abbagnano, 1998).

La *cultura* tiene raíces viejas, en primera instancia fue utilizada para significar esa formación humana que tuvo más pretensiones teleológicas que instrumentales; la cultura vista como generadora de realidades es fruto de una época más reciente. Nuevos profesionistas de la sociología y de la antropología encuentran en la cultura una instancia donde el desarrollo individual adquiere un rol secundario cediendo el protagónico al social: un desarrollo manifiesto en sistemas históricos que derivan de proyectos de vida, intencionados o no, y son participados por todos los miembros de un grupo, sin conceder privilegio alguno a un modo de vida con referencia a otro (Kluckhohn y Kelly, citado en Abbagnano, 1998).

Clifford Geertz (1997) en *La interpretación de las culturas* sostiene con claridad, que

El concepto de cultura al cual me adhiero (...) denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta (p. 89).

Por ello, y para fines de nuestra exposición teórica, puede definirse sucintamente a la *cultura* como un conjunto de valores o formas de vida colectivos e individuales que son compartidos históricamente por los miembros de la propia sociedad (Vallespín, 2011), que implican lejanía y distinción con la naturaleza biológica constitutiva del ser humano (Colom, 1988). Podemos comenzar atribuyéndole al concepto un carácter signifiante de la realidad, mismo que sufre transformaciones durante los procesos históricos, pero sin perder por completo su origen (Rodríguez & Sieglin, 2009).

Ahora bien, observar al mundo desde un punto de vista centrado en la propia experiencia social y cultural es una disposición universal de los seres humanos, pero también una posición que, por sus restricciones de enfoque, se acerca a lo *etnocéntrico*.

El término *etnocéntrico* designa críticamente las formas específicas de esa disposición universal que establecen fronteras prerrogativas para la propia lengua, cultura, clase social, raza, o carácter nacional, arrojando todo lo que estuviera más allá de esas fronteras al terreno de la naturaleza, de lo no civilizado, de lo no cultivado o lo no desarrollado. Es un dejar fuera al *otro*. Esta actitud ingenuamente arrogante suele materializarse en una especie de *imperialismo cultural* que se atribuye a sí el deber moral de dirigir por el camino de un presunto progreso a aquellos grupos que considera inferiores. Civilizar a los otros se torna

un imperativo categórico. El concepto anteriormente poseía una dimensión ideológico-cultural que, anclada en la fe religiosa y en la idealización del progreso consideraba plausible la vieja idea de las *misiones civilizatorias* —hoy, profundamente desacreditada (Ortiz, 2002). Este imperativo categórico se traduce en la imposición de su propia forma de vivir en el mundo. Se instituye, así, en *pensamiento hegemónico*.

La *hegemonía* entendida aquí como sinónimo de supremacía de una comunidad política sobre otras, se estructura a través del establecimiento de formas históricas concretas en que se ejerce la dominación por parte de un grupo sobre otro, y de los mecanismos políticos y culturales que sustentan esas formas. Es una dominación en la cual la coerción y la violencia coexisten con formas de aceptación, consensuales y voluntarias, de esa dominación por parte de los sujetos subalternos (Aguirre, 2009). Se trata de un proceso compuesto de experiencias, relaciones y actos y no se produce de modo pasivo: es permanentemente desafiada y resistida por otras presiones que constituyen momentos contrahegemónicos (Portantiero, 2002). Éstos, nutridos por movimientos que presentan una resistencia sustentada en otras propias visiones de vivir en el mundo —excluidas por lo hegemónico, *discriminadas* tanto en el plano colectivo como en el individual. Práctica que se institucionaliza en lo hegemónico por medio de formaciones sociales específicas, cuyo despliegue garantiza la inscripción en el cuerpo social e individual de relaciones de desigualdad, asimetría y exclusión. La *discriminación* busca expulsar simbólicamente al *otro* —lanzarlo afuera, colocarlo allá, fuera de sí (Restrepo, 2009).

Frente a esto y, paralelamente al *etnocentrismo*, el término *relativismo* permite dar un sentido positivo a la comprobación de que toda experiencia social involucra un punto de vista singular, de que toda teoría contiene una teoría del mundo con una racionalidad específica, sus propios criterios de verdad y sus propios valores con respecto a lo correcto y a lo justo (Neiburg, 2002). La cultura es así algo fundante, dinámico, mutable; algo que se resignifica constantemente en su variedad. Es en esas resignificaciones contingentes donde surge una de sus características más notables: que es diversa. Y esto aparece cuando se reconoce que, dentro de una misma sociedad o comunidad, se encuentran cohabitando diferentes formas de vida o concepciones sobre el existir que constituyen también diferentes unidades identitarias que suelen ser excluidas por grupos *hegemónicos* que se imponen y dominan, cultural y simbólicamente, a otros grupos minoritarios en nombre de una supuesta igualdad (Vallespín, 2011).

Pertinentemente Alain Touraine (citado en Martínez y Blázquez, 2007) lo ha señalado: una sociedad culturalmente *homogénea* es por definición una sociedad antidemocrática y con menos oportunidades para su desarrollo. La *diversidad cultural* enriquece porque supone la “presencia de fórmulas diversas de hacer frente a los desafíos y a los problemas, constituye un impulso para toda cultura el estar relacionada con otras que le sirven de espejo y se posibilitan nuevas síntesis y mestizajes culturales” (Martínez & Blázquez, 2007, p. 71).

La *diversidad cultural* refiere, entonces, la existencia de múltiples y variadas culturas e identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad (Sartori, 2001). Ella se manifiesta a través de los distintos lenguajes, de las creencias religiosas, de las prácticas del manejo de la tierra, en el arte, en la música, en la estructura social, en la selección de los cultivos, en la dieta y en todo número concebible de otros atributos de la sociedad humana (UNESCO, 2001). Existen entonces *culturas*: unidades estructurales que son distintas entre sí, como tramas de significado que se entretajan a

partir de las distintas experiencias humanas, que se han vuelto más complejas, plurales y dinámicas.

Liberadas las diferencias, nos percatamos que somos sujetos en devenir permanente, ligados a las vicisitudes de la vida, productos de una historia y diversos contextos. Nos definimos y somos definidos, entonces, por las características con las que se nos identifica y ubica, mediante las que buscamos diferenciarnos de los otros, ubicarnos en grupos de referencia y pertenencia, así como hilos conductores que nos den la sensación de continuidad por medio de los cambios más o menos drásticos de nuestras vivencias (Ruiz Martín, 2009).

Esta *diversidad cultural* ha sido tema de análisis y debates contemporáneos que procuran abonar en las nuevas reconfiguraciones sociales que se desprenden de su aceptación y arraigo, dotándole así de un sustento epistemológico razonable. A este carácter diferenciante se le ha nombrado de distintas formas, entre ellas:

- a) *pluralismo cultural*, que se da cuando los segmentos más significativos de la sociedad no sólo reconocen la diferencia como derecho del grupo e individuo que lo integran, sino que la conciben, por el contrario, como un recurso sociocultural que enriquece (García Canclini, 1989);
- b) *heterogeneidad*, que es característica de la constitución de las sociedades, producto de una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza son muy diversos entre sí (Cornejo, 2002);
- c) *hibridez*, que abarca un conjunto de procesos en que estructuras o prácticas sociales, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas en los que se mezclan los antecedentes; convirtiendo así lo diferente en igual y lo igual en lo diferente, pero de una manera en que lo igual no es siempre lo mismo, y lo diferente tampoco es simplemente diferente (García Canclini, 1989);
- d) *transculturación*, que refiere a una forma de contacto cultural que, lejos de ser pensada como una relación unilateral y unidireccional establecida entre una cultura hegemónica o dominante que actuaría como donadora y una cultura subordinada o dominada que resultaría receptora, es pensada como una interacción creativa entre las distintas entidades que se encuentran hasta llegar a la generación de una nueva entidad que comprende creativamente elementos de las dos instancias previas al contacto (Rama, 2008), y supone siempre una dinámica creativa, resignificadora y refuncionalizadora (Weinberg, 2009); y
- e) *mestizaje*, que se emplea para designar las mezclas interétnicas; nombra tanto la combinación de razas, o sea, la producción de fenotipos debido a fusiones genéticas, como el ensamble de hábitos de vida y formas de pensamiento (García Canclini, 1989).

Todos estos conceptos constituyen una batería de voces que, resignificadas en lo social, se plantean como medios de interpretación de esas nuevas realidades que se generan y/o de aquellas que habían permanecido ocultas. Conceptos que no pretenden ser absolutos ni

están definitivamente establecidos, puesto que son construcciones que pueden cambiar (Salazar, 2009).

El reconocimiento de esta *diversidad cultural* representa en sí nada menos que la derrota de la retórica integracionista a favor de una *política de diferencia* (Martín, 2009), que transita hacia situaciones *interculturales* donde actúan, entran en contacto, armonizan o divergen individuos o grupos sociales de culturas distintas que pueden generar a su vez separaciones y nuevas pugnas (Ruiz Martín, 2009).

La aceptación de la diversidad cultural comporta necesariamente asumir que en el *otro cultural*, en el diferente, podemos encontrar un reflejo de nuestra propia existencia, de nuestras propias necesidades, de nuestros objetivos vitales, rompiendo así el caparazón reducido de lo propiamente cultural y abriéndonos a la aceptación de lo diverso como factor de desarrollo, de creatividad y de prácticas positivas de reconocimiento cultural (Martínez & Blázquez, 2007).

Ahora bien, cuando se adquiere conciencia de sí mismo aparece la tentación de definir a lo otro, a aquello que ahora se sabe que no se es. Emmanuel Levinas (1999) plantea a ese *otro* como constitutivo del sujeto propio, justamente por no olvidar en ningún momento al prójimo. En suma, es en el campo de las relaciones intersubjetivas donde la cuestión del prójimo en su *alteridad* se revela como imperativo, y ante esta exigencia que pone en cuestión la autonomía del sujeto, la respuesta ante la interpelación del otro se manifiesta como heterónoma (Dussel, 2014). En este cambio de sentido el problema deja de ser los límites de lo cognoscible (ya no se trata de conocer o reconocer la alteridad) para dar lugar a la responsabilidad para con el otro.

Roger Bartra describe con precisión en *El salvaje en el espejo* (1992) la frontera que se da entre el *yo* y el *otro* custodiada por la ilusión de la identidad pura, cercada por el afán urgente del *yo* por autodefinirse: “esta obsesión occidental es el Otro, como experiencia interior, como forma de definición del Yo, ha revelado la presencia de otras voces: El Otro ha ocultado al otro” (p. 193). Se establecen así límites donde opera la reducción de lo *otro* a lo mismo, y luego, en el plano político el *otro* queda eclipsado por el *otro* (Rabinovich, 2009).

La *alteridad* supone el reconocimiento del *otro* a partir de una explicación de los vínculos constitutivos entre el *yo* y el *otro*. Estos vínculos se manifiestan de forma diversa en las relaciones personales e interpersonales y surgen con el análisis de la peculiaridad del sujeto concreto desde donde se extienden hacia el espectro de lo social (Ruiz J., 2007).

Entonces, ¿quiénes somos?, ¿qué o quién nos identifica?, ¿quién soy yo?, ¿qué me es permitido según mis facultades ser? Cuestionamientos que, junto con los de Jerome Bruner (1991), podrían ampliar el espectro del cuestionamiento global:

¿Mediante qué procesos y en referencia a qué tipos de experiencia formulan los seres humanos su propio concepto de YO? y ¿qué tipos de YO formulan? ¿Consta el YO (como había sugerido William James) de un Yo "extenso" que comprende la propia familia, los amigos, las posesiones, etc.? ¿O cómo sugería Hazel Markus y Paula Nurius, somos una colonia de Yoes Posibles, entre los que se encuentran algunos temidos y otros deseados, todos ellos aglomerados para tomar posesión de un Yo actual? (p. 67)

En síntesis, *alteridad* no significa lo mismo que la simple diferencia, significa una clase especial de diferencia; tiene que ver con la experiencia de la extrañeza. No se refiere de manera general o abstracta a *otra cosa*, sino a *otros*. Esteban Krotz (2002) relata con lucidez que

Una persona reconocida como el *otro*, (...) no es considerada como tal en relación con sus particularidades individuales, y menos aún de las “naturales”, sino *como miembro* de una comunidad, *como portador* de una cultura, *como heredero* de una tradición, *como representante* de una colectividad, *como punto nodal* de una estructura permanente de comunicación, *como iniciado* en un universo simbólico, *como participante* de una forma de vida distinta de otras, *como resultado y creador* de un proceso histórico específico, único e irrepetible (pp. 58-59).

¿Y ahora quién se es? Se puede decir que la *identidad* se ha convertido en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los aspectos de la vida contemporánea. Los seres humanos no se plantearían el tener una *identidad* si la pertenencia siguiera siendo su destino y una condición sin alternativa (Bauman, 2005). Ahora que se generan condiciones de inclusión, frente a aquellas tradicionales de exclusión, las preguntas por las posibles nuevas adscripciones identitarias se presentan con legítima oportunidad.

La palabra *identidad* suele significar *lo mismo*. En su acepción más básica, la identidad incluye asociaciones, por una parte, con los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma y, por otra, a la conciencia que un individuo tiene de ser él mismo y, entonces, distinto a los demás (Solórzano-Thompson & Rivera-Gaza, 2009). Por lo general, al hablar de *identidad* se habla de dos situaciones diferentes: en la primera tenemos dos o más sujetos que parecen diferentes pero que son en realidad iguales; mientras que en la segunda dos sujetos que son distintos quedan igualados por medio de alguna operación mental. Estas dos maneras de entender la identidad sobreviven hasta hoy en las ciencias sociales, y se presentan de manera encontrada: los *esencialistas*, que consideran que la identidad mana de una naturaleza idéntica compartida, y los *construccionistas*, que consideran que la identidad es construida artificialmente en la interacción social (Lomnitz, 2002).

Es una versión conjunta, aunque más cercana por sus fines con la construccionista, la que le describe con mayor precisión ya que ella constituye una construcción social que surge por medio de la interacción de un actor con su entorno. En vista de que el ámbito de la interacción se encuentra en constante movimiento, las formaciones identitarias de los sujetos sociales carecen de un contenido definitivo o permanente. La *identidad* es así vislumbrada como un mapa social de vigencia limitada en el cual se inscriben las diversas experiencias de un individuo (Rodríguez & Sieglin, 2009). La *identidad* debe ser entendida entonces como un proceso psíquico y social siempre en reformulación, por el que cada sujeto no cesa de construirse y de ser construido. Ella anuda lo biológico, lo social y lo subjetivo sin por ello volverse una esencia estable, ya que el sujeto siempre puede cambiar.

La *identidad* como categoría invita al análisis de la producción de subjetividades tanto colectivas como individuales que emergen, o pueden ser percibidas, en los ámbitos de las prácticas cotidianas de lo social y la experiencia material de los cuerpos. La *identidad individual* asegura a la persona el sentimiento de ser único, de ser la misma persona a través del tiempo y del espacio, de ser responsable de las diferentes experiencias vividas en los diferentes grupos sociales. La *identidad individual* permite a las personas mantener su

libertad y su autonomía frente a las obligaciones y restricciones que los grupos imponen a los individuos (Ayestarán, 2011).

Por otro lado, la *identidad colectiva* ofrece a la persona una interpretación de la estructura social y del lugar que ocupa cada persona en dicha estructura social. Gracias a ella, la persona puede apoyarse en personas y grupos que comparten, al menos parcialmente, su proyecto de vida, por lo que el sujeto accede así a su identidad a través de otros, o dicho de otro modo, la identidad se juega y despliega a través de más de una relación (Ayestarán, 2011). Una *identidad colectiva* requiere, como mínimo

un sentimiento de pertenencia común; una forma de atribución de este estatus de pertenencia; alguna comprensión de un interés común; algún tipo de solidaridad entre sus miembros; y un sentido de continuidad, que permita establecer una relación narrativa entre pasado, presente y futuro (Vallespín, 2011, p.183).

En lo colectivo, la identidad ha incorporado a su espectro de definición elementos contrahegemónicos tales como el espacio, el cuerpo, la vida privada, la sexualidad. Los estudios contemporáneos de la identidad ilustran los múltiples procesos culturales que contribuyen a la creación consciente y la presentación performativa de las identidades. (Solórzano-Thompson & Rivera-Gaza, 2009). Se busca la reivindicación de identidades que se encuentran amenazadas (Sartori, 2001).

La persistente situación subalterna de grupos minoritarios y la ausencia de su voz en la producción cultural de la sociedad en la que se inserta provocan el desarrollo de movimientos resistentes. En Latinoamérica, la exclusión sistemática de lo indígena, caracterizada por su deseo de integración, aunada a la resistencia de sus grupos étnicos, caracterizados por su afirmación de la cultura autóctona, la defensa de sus tradiciones y lenguaje, y su protesta por los ataques sociales y militares desde las instituciones y gobiernos, generan en la tensión del conflicto la posibilidad de la resignificación de las identidades expuestas (Solórzano-Thompson & Rivera-Gaza, 2009).

Las sociedades actuales se enfrentan, como nunca antes en la historia, al hecho de la diversidad a partir del reconocimiento del *otro*, de aquel que no es idéntico a sí. *Cultura, diversidad, alteridad e identidad* siendo históricas y contextualmente constituidas (Restrepo, 2009), se presentan en el marco del tiempo contemporáneo como “foco de atención inexcusable para la teoría y la praxis en un doble sentido: como problema y como oportunidad” (Bermejo, 2011, p. 7).

1.1.2. Génesis: indígenas en Nuevo León, los extraños del lugar

Para entender nuestro presente es forzoso reconocer en el pasado el origen, buscar los elementos a través de los cuales se desarrolla y finalmente llegar a la actualidad como un estado de perfección o cumplimiento a la vez que de tránsito hacia el futuro.
Raúl Rangel Frías, Teorema de Nuevo León.

Nuevo León no siempre ha sido del mismo modo, ni tenido el mismo lugar. Ha sido de distintas formas y ha de suponerse que tendrá la oportunidad de ser, en el futuro, distinto, diverso, quizá mejor.

Para efectos de este trabajo, y comenzar con la descripción del contexto nuevoleonés, lugar donde se enmarca por completo este proyecto (aunque sostiene lazos intangibles con otros

estados de la República Mexicana), se empezará por describir dos aspectos históricos fundamentales para su comprensión: delimitación de Nuevo León y paisaje de las primeras poblaciones.

1.1.2.1. Delimitación de Nuevo León

El contexto humano delinea y configura sus identidades sociales, ello se evidencia en lo tangible, en las luchas por el reconocimiento de su diversidad. Las estructuras socioculturales se reconfiguran dialógicamente entre los horizontes políticos de quienes las protagonizan al compás de nuevas formas de trasfiguración que desafían a la actualidad y que regulan las posibilidades de vidas futuras (Sabsay, 2011).

Recuperando la noción de *alteridad* como una lógica que permita pensar procesos y reconstruir relaciones, es como se constituye legítimamente un referente central de la cultura y la vida diaria entre las comunidades y los individuos que las conforman. Eso, en tanto aquélla inscribe registros múltiples, diversos y antagónicos que conforman discursiva e históricamente figuras en las que la distinción entre semejanzas y diferencias se producen (Gómez Sollano & García, 2008).

Cuando hay espacio para el diálogo, hay espacio para las distintas posturas y para los matices, pero cuando se parte de prejuicios es imposible comunicarse, porque estos son resistentes a la razón. Quienes cambian de lugar están constantemente expuestos a la negación autoadscriptiva de la nueva entidad, acaso por la injusta acusación de mantener vigente el vínculo con su lugar anterior. De manera casi inevitable, tienen una identidad fragmentada, que en diferentes momentos de su vida les orilla a no sentirse parte de nada (Charabati, 2006).

En Nuevo León, la aceptación de la diversidad cultural transita a pasos muy lentos. Condenadas las diferencias a la imposición de una identidad cultural que deja fuera la posibilidad de considerar el escenario social desde un enfoque constituyente distinto, se inhibe la aparición de una lógica que se sujete en la alteridad posible. Nadie puede sobrevivir sin raíces, y aunque enterradas, nadie debe esconderlas o pensarlas de distinta clase; así tampoco hay razones para que esta negación sociocultural siga sosteniéndose a pie firme. A pesar de haber construido conjuntamente *esta casa*, la memoria de las casas anteriores sigue estigmatizando la condición migrante. De alguna manera, aquellos sujetos que decidieron llegar y asentarse en Nuevo León —en especial la población indígena por su condición cultural alternativa— continúan como los *extraños del lugar*.

1.1.2.1.1. Concepción geográfica

Nuevo León es uno de los Estados Unidos Mexicanos, formado de la antigua provincia del Nuevo Reino de León (González, 1996). Durante 242 años, desde 1582 hasta el 1 de agosto de 1824, figuró en la geografía de la Nueva España con ese nombre. Al establecerse la República de los Estados Unidos Mexicanos, tomó la denominación de Estado de Nuevo León (Garza, 1974).

La delimitación geográfica de una región no se encuentra asociada sólo a la intencionalidad política que fragmenta en trozos físicos a los territorios, sino también a los

aspectos, problemáticas y disposiciones culturales que agrupa el espacio delimitado (García Tello, 2013). Nuevo León no partió de una concepción geopolítica que tuviera clara una imagen general de la geografía que habría de ser repartida y organizada. La noción individual de cada uno de sus territorios se formó de modo independiente y en distintas épocas. La conformación básica de lo que hoy es el estado empezó a considerarse desde los primeros tiempos de la Colonia. Surgió tanto del reconocimiento de territorios que ya se distinguían desde la época precolombina (frecuentemente debido al dominio que ejercían sobre ellos culturas o grupos étnicos específicos), como de los territorios asignados a determinados conquistadores o colonizadores, a fin de que no incursionaran en la misma región dos o más a la vez. Al componerse en tales términos, el origen estructural de Nuevo León se torna difuso, pero en el tiempo en que surgió no se precisaba de gran exactitud; toda la Nueva España era de una completa indefinición: nadie conocía con exactitud sus fronteras. Su distribución territorial nació de los requerimientos impuestos por la geografía a los intentos coloniales de explotación y dominación (INEGI, 1997); posteriormente, sus paredes estructurales fueron reconfigurándose hasta lo que son hoy.

El estado se enclava en la región noreste que, geográficamente, tiene los siguientes aspectos: pocos recursos naturales, un suelo estéril y un clima extremoso tanto en verano como en invierno. Aunque tiene ciertas ventajas, en general el territorio presenta características naturales de cierta hostilidad para el desarrollo y la sobrevivencia humana (Garza, 1974).

1.1.2.1.2. Orígenes políticos

Fue a finales del siglo XVI cuando el Nuevo Reino de León apareció en el escenario político del virreinato de la Nueva España:

Los antecedentes (...) fueron las penetraciones colonizadoras al noreste de Nueva España: el paso de Álvaro Núñez de Vaca por el territorio de Nuevo León (hacia 1535) y las posibles entradas de fray Andrés de Olmos (1544), Andrés de Ocampo (1552) y Fray Pedro de Espinareda (1555), de las cuales no quedó huella permanente. Consignaremos por su importancia, la realizada por Alberto del Canto en 1577, por encargo del gobernador de la Nueva Vizcaya, Martín López de Ibarra (Cavazos, 2009, p. 45).

Los inicios no fueron en realidad sencillos. Las hostiles condiciones geográficas y naturales, lo abrupto de la tierra y la lejanía del centro de la Nueva España, así como una continua “guerra viva” (Salinas Quiroga, 1981, p. 21) con los pobladores originarios, aunados a los intereses de enriquecimiento ilegítimos e ilegales de algunos de sus fundadores, dificultaron el desarrollo de la entidad durante sus primeros siglos (Rangel, 1988). Eugenio del Hoyo (1985), en su *Esclavitud y Encomiendas de indios en el Nuevo Reino de León. Siglos XVI y XVII*, nos describe bastante bien las motivaciones e intereses de estos primeros gobernantes:

Circundadas por tierra de guerra, sólo habitadas, a techos, por bárbaros nómadas irreductibles fue el Nuevo Reino de León (...) Mala fortuna le cupo (...) en sus orígenes; malos aires trajeron sobre él esclavistas y aventureros. El primero fue Alberto del Canto quien se había distinguido como salteador de indios (...). [El segundo] Luis Carvajal y de la Cueva cristiano nuevo y natural de Portugal, oscuro judío converso y lusitano de nación (...), [con su llegada] quedó para siempre

marcado el triste destino de los indios que habitaban el Nuevo Reino de León. Carvajal y de la Cueva había hecho fortuna (...) sacando indios esclavos a vender a las Antillas o en las minas y obrajes de la Nueva España. Durante su vida se dedicó al infame comercio, a la “trata” inhumana de esclavos, a traficar con el “ébano humano”. Su motivación al pretender la Gobernación del Nuevo Reino de León, no fue movido por el deseo de colonizar, ni tuvo nunca intención de evangelizar (...) su entrada al nuevo reino fue una nueva expedición de su cacería de hombres, organizada en grande y con la inmunidad que le daba su alto cargo. La tropa de “negreros” (...) recorría infatigable el territorio del Nuevo Reino haciendo “presas” (...) para sacarles a vender fuera del Reino”(...) Los infelices indios, así hostigados y perseguidos, cambiaron aquel su buen natural, aquel carácter amistoso y hospitalario de que nos habla Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (...), por una fiera resistencia y una actitud hostil y agresiva, natural defensa de su desgracia, que iba a convertir al nuevo reino, a lo largo de tres siglos de historia, en la Tierra de Guerra (pp. 9-12).

Del Canto venía comisionado por el Gobernador Martín López de Ibarra, primero fundó, en 1537, la Villa de Santiago de Saltillo, y después avanzó hacia el noreste. A su llegada a tierras nuevoleonenses encontró un valle, al que por iniciativa propia, llamó Valle de la Extremadura. En este valle estableció el pueblo de Santa Lucía, hecho que se tomó como la primera fundación de Monterrey (Cavazos, 2009).

Tiempo después llegaría Luis Carvajal y de la Cueva, con capitulaciones firmadas por el rey de España Felipe II, donde se establecía el compromiso de conquistar, pacificar y poblar lo que se llamaría Nuevo Reino de León. Carvajal dominó en poco tiempo todo el territorio. Aunque, como nos relató Del Hoyo (1985), sus intereses nunca fueron éstos: se dedicó al saqueo y a esclavizar, para enriquecerse mediante ello. Fue castigado por sus excesos, lo denunciaron y entregaron a la Inquisición, donde fue condenado como encubridor y se le excomulgó también (aunque logró que lo exoneraran de éste último cargo dando lectura a la abjuración). Murió en prisión de muerte natural (Roel, 1984). Luego de esto y durante ocho años, el Nuevo Reino de León estuvo despoblado. Tras ese periodo, los primeros en llegar provenían de Saltillo y habían sido compañeros de Carvajal y de la Cueva; entre ellos estaba Diego de Montemayor.

Acompañado de 12 familias, Montemayor arribó y fundó, el 20 de septiembre de 1596, la Ciudad Metropolitana de Nuestra Señora de Monterrey. El gentilicio con el que llamaban a sus habitantes era *reineros* (Rangel, 1988). Los habitantes de la capital fueron agrupándose en familias, algunas de ellas descendientes de Montemayor y, otras, relacionadas con él. Cuando alguna familia quería integrarse a la comunidad de los *reineros* tenía que hacer una solicitud escrita, cumplir con ciertos requisitos y, además, dar garantía de no irse jamás. Con el paso del tiempo fueron llegando familias, que si cumplieron los requisitos, como los Treviño, Ayala, Garza, entre otras. Estos apellidos representan a las familias regionales de mayor antigüedad (Roel, 1984). El historiador Israel Cavazos (2009), nos relata que

(...) las primeras familias multiplicaron su descendencia (...), [era] una región en la que el indio no se sometió tan fácilmente, se vivió en constante “guerra viva” (...), [el] hombre tuvo que ser soldado desde niño y la mujer tuvo también características varoniles, por su participación en la defensa y el duro trabajo diario (p. 119).

Los primeros años fueron de pobreza extrema para los *reineros*. La agricultura y la ganadería eran las actividades de los primeros pobladores, aunque la producción era

destinada únicamente al autoconsumo. En 1611 murió Diego de Montemayor y el gobierno quedó en manos de su hijo Diego *El Mozo*, que también murió al año siguiente. El capitán Diego Rodríguez quedó luego a cargo. El año de 1611 no sólo fue de pérdidas para los *reineros*, sino de trágicos sucesos. Las lluvias y las inundaciones arrasaron con la ciudad. Para que los habitantes de la capital no la abandonaran, tiempo después de las lluvias y de las inundaciones (1662), se mandó poner un almacén de harina, semillas y otros alimentos, que fueron repartidos gratuitamente a las familias por más de 10 años (Roel, 1984). Y las cosas no habrían de mejorar pronto; sería hasta finales del siglo XVIII que alumbraría incipientemente el desarrollo industrial que distingue a la región hasta la actualidad (Cavazos, 2009, p. 319).

José Eleuterio González *Gonzalitos*, figura fundamental en la historia de Nuevo León de mediados del siglo XVIII, describe con precisión en *Algunos apuntes y datos estadísticos que pueden servir de base para formar una estadística del estado de Nuevo León*, una radiografía sociocultural muy completa de ese tiempo:

(...) [La] revolución industrial del siglo XVIII fue –y aun es– una violenta alteración del mundo económico tradicional. Fue una evolución progresiva acelerada, que modificó profundamente el entorno económico del mundo europeo occidental, pero además implicó una alteración profunda de la mentalidad de la época y del modo de pensar de toda la sociedad de entonces y de ahora, (...) el proceso industrial siguió una pauta definida: se industrializó primero el sector textil, luego se desarrolló la industria del hierro y del acero. (...) A partir de 1876, Porfirio Díaz asumió la presidencia de la República. El énfasis del gobierno federal continuó siendo político, pero impulsó la economía nacional como nunca antes. Y para que se desarrollara la economía, preciso fue mantener el orden social, incluso cruentamente. [El país continuó desarrollándose] con la sociedad mexicana pacificada a fuerza o grado, (...), los ferrocarriles comunicaron al país, lo unificaron, lo modernizaron y contribuyeron a crear la idiosincrasia nacional. Monterrey comenzó a quedar integrado a la red ferroviaria desde 1881-1882. (...) De este modo, Monterrey pudo contar con un mercado nacional, que justificaría cualquier proyecto de inversión industrial a gran escala, siempre que fuera redituable. (...) Como centro mercantil, como centro distribuidor de mercancías, Monterrey sufrió la gran crisis de 1884 a 1886. Fue una crisis que podríamos llamar de *identidad urbana* [las cursivas son mías]. (...) Monterrey encontró su destino industrial. Vivir del comercio había resultado infructuoso y negativo. (...) si el comercio de mercancías ya no acusaba utilidades o beneficios, necesario era producir esas mercancías objeto de tráfico, a través de las industrias. (...) lo que en otros países había tomado siglo y medio para lograrse, ese mismo proceso industrial en Monterrey duró menos de cincuenta años. Ya para finales del siglo XIX, se había creado una gran industria en la ciudad. Monterrey se había transformado, de una ciudad comercial, en una ciudad moderna industrial, en menos de medio siglo. *La Fama* fundada en 1854, *El Porvenir* inaugurado en 1872, *La Leona* en 1874, fueron las primeras grandes fábricas alrededor de Monterrey. (...) El proceso industrial que había comenzado en 1854 quedó completo en 1900, cuando se fundó la Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey. El periplo quedó concluido (González, 1996, pp. 15 - 125).

En síntesis, y coincidiendo con González, la construcción de la *identidad urbana* del nuevoleonés comienza en medio de esta nueva dimensión industrial del estado, en la que cabe distinguir los periodos históricos que refiero enseguida. A principios del siglo XIX se inicia la migración del estadio agrícola que había prevalecido desde sus orígenes, hacia un breve estadio comercial (1850-1880) que, hacia finales de aquel siglo, daría pie al Nuevo

León industrial (Cázares Puentes, 2009). Visto así pareciera un tránsito sencillo, pero no lo fue. Nuevo León siempre encontró una constante beligerancia entre sus pobladores; los pueblos indígenas originarios y/o migrantes se resistían a la dominación, resistencias que utilizaban los gobernantes para justificar sus propias prácticas cruentas:

(...) las correrías continuas de los indios impedían cualquier actividad productiva. Toda ocupación campestre resultó sumamente peligrosa, pues las personas dedicadas a ella, estaban siempre expuestas a ser asesinadas o cautivadas por los salvajes (Vizcaya Canales, 2001, p. 17).

Primero, los problemas fueron contra los naturales de esta región y, después, contra tribus de apaches, comanches y lipanes que irrumpían en el territorio mexicano desde la otra parte del río Bravo (Cázares Puentes, 2009). Esta *guerra viva* contra los indígenas se extendió hasta cerca de 1880 (Cerutti, 2006). Un testimonio muy interesante que da cuenta del ánimo del sector gobernante de la población nuevoleonesa durante ese periodo, es el de José María Parás:

La guerra con ellos (los indios), sobre la mayor parte de los pueblos del Estado, nos arrebató con frecuencia, la seguridad que pudiéramos disfrutar sin esa plaga desoladora. La impotencia que hasta aquí hemos manifestado respecto a ella, es una de las cosas que más nos deshonran ante los ojos de las naciones extranjeras (Parás, 2009).

Esta lucha habría de terminar, por lo menos de manera tangible (pues se sostiene aún en terrenos de reconocimiento e identidad), con el pretendido fin de la esclavitud y con la conversión de las misiones en poblaciones que, a su vez, fueron luego integradas o *absorbidas* por la nueva sociedad en su conjunto. Más adelante se ahondará sobre esas cuestiones.

Aunado al proceso industrializador que tan bien y tan rápido cuajara en Nuevo León, y a la no tan evidente pero efectiva y contundente dominación sobre sus sectores indígenas, otro factor que también propició el desarrollo industrial en la región debió estribar en aquellos valores y virtudes que, a la postre, conformarían sustantivamente la identidad sociocultural nuevoleonesa.

(...) este ethos o espíritu se forjó en el desamparo e inseguridad en que vivieron secularmente los habitantes de Nuevo León. Pero al vivir aislados y peligrosamente contando sólo con sus propios recursos y fuerzas, dio como resultado un carácter social autónomo y no dependiente de lo que el gobierno mercantilista colonial o independiente, pudiera hacer por las personas que gobernaba (...) Al espíritu de independencia individual y social, se agregaron las virtudes sociales de la honradez, la frugalidad, el ahorro y la integridad. Todas estas virtudes son indispensables para entender el desarrollo económico e industrial de la región” (González, 1996, p. 34).

Raúl Rangel Frías (1988, p. 12) consideró que lo que hacían de distinto y les confería, por consecuencia, valor a las instituciones nuevoleonesas y a su población en conjunto, era ese “carácter de los hombres del Norte, su natural sencillez de fronterizos, abierto y ajeno a los complejos culturales”. Destacaba también que uno “de los factores que tiene importancia en el establecimientos de la industria en Monterrey habrá de ser el carácter psicológico del trabajador, producto de una sociedad que lo favorece con su libertad, desenvoltura cultural y afán de progreso, o sea, el espíritu histórico de la nueva industria” (1988, p. 13).

Israel Cavazos (2009), con motivo de uno de sus aniversarios, le escribe a la ciudad: “a no ser porque –celosa– has sabido mantener el valor tradicional de tus costumbres, la alegría de tu música; el olor y el sabor del cabrito y de la carne asada; tu sinceridad al expresar con tu claro estilo nortño lo que sientes; y sobre todo, tu constante y devoto culto al trabajo, difícilmente habría quién te reconociera; tal ha sido tu asombrosa metamorfosis” (p. 117). Podrían añadirse a esta descripción las palabras de Alfonso Elizondo (2012), donde sentencia que: el trabajo es “la única actividad permisible para un regiomontano genuino (p. 68)”. Remata Cavazos esta apología: “el estado de Nuevo León, debe su grandeza, en primer lugar, a la proverbial actividad y dinamismo de sus hombres” (Cavazos, 2009, p. 315).

1.1.2.1.3. Límites territoriales y demográficos

Actualmente el estado de Nuevo León se ubica en la región noreste de la República Mexicana, colinda con los estados de Tamaulipas, San Luis Potosí, Zacatecas, Coahuila y Texas, EUA. Nuevo León tiene una extensión de 64 mil 156 kilómetros cuadrados, por ello ocupa el lugar 13 a nivel nacional. El Estado se divide políticamente en 51 municipios (INEGI, 1997), 12 de los cuales conforman el Área Metropolitana de Monterrey (AMM). De acuerdo con el último conteo y delimitación oficial realizada en 2010, en él habitan 4 millones 653 mil 458 de personas, de las cuales 2 millones 333 mil 273 son mujeres (50.1 por ciento) y 2 millones 320 mil 185 hombres (49.9 por ciento). Nuevo León ocupa el lugar 8 a nivel nacional por su número de habitantes, representando el 4.14 por ciento de la población en general. En el AMM se concentran 4 millones 36 mil 112 habitantes, resultando estar en ella más del 86 por ciento de la población total del estado (INEGI, 2014).

1.1.2.2. Paisaje de las primeras poblaciones

¿A quiénes puede considerárseles recipiendarios de un título como *los primeros* de un lugar? ¿Es necesario seguir sosteniendo esa relación de linaje? Es importante señalar que, al modo como lo establece claramente Miguel de León Portilla (2007) en *Visión de los Vencidos*, los historiadores no registran con total objetividad los acontecimientos, hechos y/o razones fundamentales que configuran a un conjunto social, y no lo hacen porque no pueden hacerlo, y no hay nada que lamentar en ello. Las realidades sociales cuentan con múltiples enfoques que no pueden ser justipreciados en su conjunto sólo por un espectador; por ello, una de las características de nuestro tiempo es la puesta en duda de todas las certezas del saber tradicional, incluidas aquellas que fundamentan a las identidades (Berger & Luckmann, 1997).

Siguiendo con León Portilla y, reconfigurando algunos de sus postulados: ¿cómo podríamos forjarnos una nueva imagen a partir de las diversas realidades físicas y humanas existentes en Nuevo León, si continuamos sosteniendo nuestro origen fundante en ideas preconcebidas que segregan los distintos sectores de la sociedad a favor de una visión hegemónica restrictiva y en contra de la diversidad concreta? Según León Portilla los indígenas del Nuevo Mundo fueron –y siguen siendo– vistos y *resignificados* desde polos

distantes: en algunos casos se les estigmatiza como “gente bárbara, idólatras entregados a la antropofagia y a la sodomía, [en otros] son descritos como dechado de virtudes naturales” (León Portilla, 2007, p. 5). Eso nos genera una serie de problemas que se manifiestan por lo menos en los siguientes panoramas: se define al sector indígena desde *fuera* de sí, por el *otro* que no es él y que, en ello, establece una relación de autoridad y privilegios; se estigmatiza a lo indígena desde un enfoque valoral fuera de su dimensión sociocultural, es decir, se le cataloga como *bueno* o *malo* a partir de cánones axiológicos ajenos a su identidad y que, por consecuencia, privilegian la forma hegemónica local de existir; y por último el problema inverso, que lleva a ahondar en lo indígena desde una posición apasionada que sesga positivamente el interés por entender y/o por participar en la construcción de nuevas categorías de convivencia equitativa y relación social, aunque siempre desde una visión protectora, incluso patriarcal, que le hace ser parte de aquello que cuestiona. Un examen sereno, sin “fobias y filias, ayudará a comprender la raíz del México actual, consecuencia viviente del encuentro violento de esos dos mundos” (León Portilla, 2007, p. 5). Ojalá que este apartado aboné a ese examen tan necesario.

1.1.2.2.1. Sobre la identidad urbana

En el imaginario social regiomontano uno de los retratos culturales más predominantes es que la región, a la llegada de los primeros colonizadores, sólo estaba poblada por indígenas de características en extremo primitivas —no poseían arraigo, pretensión cultural ni civilización alguna, a diferencia de otras grandes culturas mexicanas (De León, Sánchez de Zamora, & Bautista Chapa, 1980). Según esta imagen, a la mayoría de estos pobladores originarios se les sometió rápidamente, esclavizándolos a las tareas de la construcción —tangibles e intangibles— del nuevo Estado, mientras se expulsó y/o exterminó a quienes se resistieron. Distintos profesionistas de la investigación social (Garza, 1974; Salinas Quiroga, 1981; Durin, 2010; Sheridan, 2000) sostienen en distintos momentos y con cierta autoridad, aunque equivocadamente, que la ausencia de la población indígena nativa es resultado de un proceso de exterminio iniciado en el período colonial y consumado en el siglo XIX. Su posición es comprensible: tal imagen es la que muchos de los historiadores antes referidos han desarrollado para explicar, e incluso justificar, las prácticas violentas de los primeros colonizadores que detonarían en desaparecer u ocultar —pero no exterminar— del imaginario social nuevoleonés a los indígenas originarios, colonizadores —que los hubo ya que junto con los españoles llegaron y se instalaron indígenas tlaxcaltecas con el objetivo de colaborar en la pacificación, domesticación y conquista de la región (Romero Garza, *et al*, 2011)—, y migrantes. Mario Cerutti (2006, p. 25) alimenta ese imaginario, cuando sostiene que los

(...) grupos aborígenes de esta zona del territorio nacional se negaron a asimilar las nuevas pautas de producción y las relaciones sociales que de ellas pretendían derivar los colonizadores [es decir: no quisieron ser esclavizados, y por ello] fueron expulsados o exterminados, y despojados de las tierras que ocupaban.

Ahora bien, ¿es necesario reconsiderar la situación de las personas indígenas en los orígenes del Estado? Frente a la evidencia histórica, ¿acaso no valdría contentarse con las explicaciones de antropólogos e historiadores que les destinan al exterminio o exclusión? ¿Hay elementos de importancia que impacten en nuevos escenarios futuros de reconfiguración social, para sostener que no hubo tal exterminio? ¿Valdría la pena considerar otro escenario posible?

Durante la argumentación de este trabajo ha de sostenerse que la intención de exterminar físicamente a las personas indígenas no existió realmente; tampoco, un escenario colateral donde el exterminio se diera como consecuencia de los cruentos actos de los colonizadores y de sus descendientes posteriores. Ha de considerarse en su lugar la posibilidad de una intención, consciente o no, de desaparecer sistemáticamente cualquier vestigio cultural de los pobladores originarios, y no sus cuerpos.

Para explicar y reconfigurar, en la medida de nuestros alcances, las características culturales de la población nuevoleonesa actual, no debe mantenerse más el argumento de la extinción física ni cultural de la población aborigen de manera intencionada, en tanto que ésta no ocurrió así —aunque muchos de sus integrantes, en efecto, fueron asesinados.

Es a partir de esta concepción de origen equivocada y de los esfuerzos de homologación cultural del proyecto *mexicanizante* posterior a la Independencia, donde ha querido sustentarse el panorama idealizado e ingenuo de la simbiosis entre las culturas indígenas y de los colonizadores ibéricos, que posibilitó la aparición de una cultura nueva, con personalidad propia y por lo tanto única, auténtica y legítima representante de la cultura mexicana (Elizondo, 2012; González, 1996; Beltrán, 1976). En esta *homologación cultural* se sostiene la idea de un Nuevo León donde los indígenas nunca fueron parte significativa de su historia: su presencia y diferencia fue absorbida por el nuevo proyecto político fundacional, a través de la violencia (Del Hoyo, 1985). Pero ese papel relegado no los extermina. Es claro que el estado ha sido *originalmente* conformado por distintas culturas e idiosincrasias. Las comunidades indígenas han venido a ser parte importante en este proceso.

Ya lo sostenía Raúl Rangel Frías en 1964, con claridad y pertinencia, en su *Teorema de Nuevo León* que es

(...) notoriamente erróneo o parcialmente equivocado suponer que los indígenas no tuvieron nada que ver en la conformación de la historia de Nuevo León. Esto no es exacto; claro, no siempre fueron estos (los más humildes pobladores del territorio) los que hicieron su historia política, pero de ahí a prescindir de los indígenas media un abismo (Rangel, 1988, p. 39)

En la actualidad algunos estudios científicos empiezan a desvelar esta parte de la historia. Se han encontrado numerosos hallazgos en muchas regiones del estado como para afirmar que lo poblaron distintos grupos étnicos sólidos y estables, y que éstos contaban con cosmovisiones profundas y conocimientos técnicos avanzados que antecedieron a la población mestiza actual (Garza, 1974).

Organismos como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) e investigadores de instituciones académicas como el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) y la Universidad Regiomontana (UR), entre otras, trabajan sobre estos temas y aportan, desde distintas estancias epistemológicas, conocimientos nuevos al respecto. Destacan entre ellos el trabajo arqueológico de William Breen Murray (*Arte rupestre del noreste*, 2006), etnohistórico de Cristóbal López Carrera (*Contar, cantar, creer*, 1996); antropológico de Severine Durín (*Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, 2008; *Etnicidades urbanas en las américas*, 2010); sociohistórico de Adela Díaz (*Migración indígena y apropiación del espacio público en*

Monterrey. *El caso de la Alameda*, 2009), etnográficos de Olimpia Farfán, Jorge Castillo e Ismael Fernández (*Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León*, 2003) y geográficos de Diana García Tello (*La espacialidad de los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, 2013), por mencionar sólo algunos ejemplos. A la luz de sus resultados en esos trabajos, Nuevo León comienza a vislumbrarse indudablemente como un estado multicultural. Luego, los esfuerzos de *homologación* y de *absorción* —verdadera razón del ocultamiento de lo indígena— conllevan una más o menos voluntaria imposición de muerte cultural y, por lo tanto, una suerte de etnocidio. Pero esas voluntades y sus consecuencias van quedando en el pasado para transitar, aunque lentamente, al reconocimiento de la alteridad y a la elucidación de procesos posibles de interculturalidad social.

La esencia de la identidad nuevoleonesa no es cultural sino política. Podemos asumir que Nuevo León ha sido un pueblo vinculado en la desventaja, instrumentada por una sociedad hegemónica cuyos discursos de solidaridad, filantropía y tolerancia funcionan como herramientas de control social e imposibilitan el acceso al conocimiento oportuno de la realidad. La búsqueda de estrategias que incidan en transformar esa reductiva situación, permitirá entender mejor y, en consecuencia, asumir el reto de transitar hacia un mejor lugar. Por lo que debe, con urgencia: “rectificarse la noción de que Nuevo León se formó a la espalda de los factores etnológicos (...). Vemos que no es así y no sólo desde el origen, sino que esta colaboración indígena se va acentuando a medida que se avanza en la historia del Nuevo Reino de León” (Rangel, 1988, p. 42).

1.1.2.2. Perfil de los primeros pobladores colonizadores

Para prefigurar el perfil de los primeros colonizadores que arribaron al Nuevo Reino de León, han de evidenciarse algunas de las características que les conformaban. Éstas permanecen hasta cierto punto ocultas o desdeñadas hacia espacios no tan difundidos de la historia oficial —en virtud de la necesidad de justificar o “enaltecer”, en un sentido perverso, el carácter de los primeros colonizadores como fundadores legítimos de la nueva realidad (Rangel, 1988). Ellos, atraídos por las esperanzas de encontrar fortuna fácil en minas o encomiendas, se atrevieron a sufrir los peligros y las incomodidades de la vida fronteriza (Del Hoyo, 2005). Eran gente sin arraigo, decidida a todo por no tener nada que perder; salvo la vida. Fueron errantes:

Españoles, indios naborios y hombres de las castas, aventureros unos, otros con esperanzas de mejorar su situación, emprendieron el viaje al norte. (...) Entre esta corriente migratoria también se encontraba “gente baldía” y “vagabunda” (...) había gente miserable, especialmente mestizos, mulatos y negros libres: es gente que llaman “de fuste” que no poseen más que aquella mala silla y una yegua ligera hurtada, y su arcabuz o media lanza. (...) Pero no sólo simples aventureros o inocentes “vagabundos” (...) formaban aquella corriente migratoria inicial. La formaban también los infractores de la ley y los fugitivos de la justicia, “gente perdida” que buscaba refugio en la “tierra de guerra viva”, escondiéndose entre los chichimecas, como Alberto del Canto, Luis Carvajal y de la Cueva y Diego de Montemayor. Era aquello como una marejada que iba arrojando, sobre la línea fronteriza, la basura social y, a medida que la frontera se alejaba hacia el norte, aquella nata iba impregnándose mas y mas de tales gente (...), deudores desahuciados, hombres *llovidos* (quienes entraron ilegalmente a las Indias), casados que habían dejado abandonadas a sus esposas en España, todos ellos

condenados a la deportación inmediata; los que temían el brazo inquisitorial: blasfemos, sacrílegos, bígamos, herejes, luteranos, judaizantes, brujos y hechiceros; también criminales fugitivos de las cárceles o prófugos de procesos pendientes (Del Hoyo, 2005, pp. 163-166)

Afortunadamente, según Del Hoyo (2005, p. 166), no formaron la base de la población permanente ya que siguieron moviéndose, sólo fueron “gentes de paso”. Aunque sí implantaron permanentemente el uso de la violencia y la explotación como prácticas ilegales pero habituales: “La encomienda, que a partir del siglo XVIII se llamó “congrega” en el Nuevo Reino de León, sólo fue una triste y cruel caricatura, un disfraz de la esclavitud del indio. Ninguna de las “leyes de Indias” referentes a los naturales, tuvo aplicación en el noreste” (Del Hoyo, 2005, p. 173). En la misma línea argumentativa, Rodrigo Mendirichaga (1985), sostiene que “en Nuevo León no hubo nunca un brutal y definitivo enfrentamiento como en Tenochtitlán (...). En el origen del enfrentamiento seguramente se encontraba la captura de indios pacíficos para venderlos en el interior del virreinato como esclavos, encubriendo el abuso con la mentirosa versión de que eran delincuentes” (pp. 57-58). Estos primeros pobladores españoles tuvieron que habérselas con las aguerridas tribus de indios que, dispuestos a colaborar en principio, se sometieron en diversas ocasiones a la autoridad de ellos, pero, ante el mal trato que recibían, fueron orillados a pelear: “la obstinación de emplear procedimientos inhumanos por una parte y la tenacidad en la defensa de principios de libertad por la otra, produjeron un estado de guerra que duró doscientos años” (Saldaña, 1969, p. 26).

Ahora bien, no sólo fueron europeos o hijos de europeos quienes arribaron a colonizar esta región norteña; con ellos arribaron también familias completas de indígenas tlaxcaltecas y otomíes que pasarían también a conformar parte de los primeros constructores de los que un día sería Nuevo León: “[ellos] vinieron con los primeros pobladores; y luego con los segundos y con los terceros; y siguieron acudiendo en diversos grados” (Rangel, 1988, p. 39).

1.1.2.3. Perfil de los primeros pobladores colonizados

El estado social de los pueblos primitivos tenía, por las características esenciales de su desarrollo humano, dos medios de supervivencia: el nomadismo y el sedentarismo. Ambos se fundamentaban en los recursos naturales de la tierra y en las necesidades humanas. Los indígenas del noreste de México, por las exigencias de sus propias necesidades, se vieron obligados a adoptar un régimen de vida nómada (Garza, 1974). En los alrededores de los municipios de Monterrey, Cadereyta y Cerralvo llegaron a formarse cerca de 250 tribus, todas con diferentes características y rasgos distintivos a partir de lo cual, además de la zona donde habitaban, se les asignaron sus nombres (INAFED, 2014). En general, solía denominárseles como *chichimecas* (Del Hoyo, 2005).

José Eleuterio González, en su libro *Algunos apuntes y datos estadísticos que pueden servir de base para formar una estadística del estado de Nuevo León* (1996), detalla que:

(...) sin más organización política que la de obedecer cada una a su jefe, vivían de la caza y de las frutas silvestres. En la parte del Sur habitaban los Pames, los Janambres, los Pasitas y algunos otros venidos de Tamaulipas: en la Sierra vivían los Juquialanes y los Coapoliguanes: En las tierras que hoy ocupa Linares estaban los Cadimas, los Hualahuises y los Comepescado: Donde hoy

están Montemorelos y Terán estaban entonces los Borrados y los Rayados: Los lugares que ahora ocupan el municipio de Monterrey y los adyacentes los ocupaban los Guachichiles, los Aguaceros y los Malincheños: En las tierras de Salinas y Marín se encontraban los Cuanales y los Aiguales: En Vallecillo los Ayaguas y los Garzas: hacia Lampazos y Agualeguas vagaban los indios de la tribu del Mal Nombre y los Tobosos venidos de Coahuila: y finalmente los Alazapas, Coahuilenses también, habitaron cerca de Bustamante (p. 39).

Estos pobladores originarios aceptaron con tranquilidad y afabilidad el arribo de los nuevos: “los primeros españoles, que penetraron a éstas tierras a mediados del primer siglo de la conquista, informaron al rey que éstos indios eran muy notables por su docilidad y mansedumbre, así como las tierras por su feracidad y abundancia de animales silvestres” (González, 1996, p. 39). Y ello fue motivo para gestionar la creación del nuevo reino:

Felipe II comisionó en 1569 al caballero D. Luis Carvajal y de la Cueva, para que viniera, conquistara y erigiera aquí el Nuevo Reino de León. (...) Muchos españoles se avecindaron en el Nuevo Reyno y vivieron largos años en paz con los indígenas, tratando y comerciando con ellos, en cuyo tiempo prosperó tanto esta colonia que en 1603 llegó a contar Fray Andrés de León, jefe de los misioneros de esta tierra, 34 familias de labradores europeos y 35,000 indios bautizados (González, 1996, p. 39).

El arma que utilizaron los españoles para atraer a los indígenas, y después conquistar las regiones, fue la evangelización. Esta se buscó de dos maneras: la primera de forma espiritual o religiosa, y la otra, militar o violenta cuyo objetivo era la conquista y el dominio sobre las tierras y los indios. Con la excusa de la evangelización los españoles sometieron a los indígenas a trabajos pesados y los esclavizaron para trabajar en las encomiendas durante todo el periodo colonial. En esos años los gobernantes y el clero se caracterizaron por ser dogmáticos y represivos. Los franciscanos ofrecían educación con un doble propósito: enseñar español y evangelizar a los indios, a fin de incorporarlos a la nueva sociedad en condiciones menos desfavorables. La encomienda fue un derecho concedido por merced real para recibir y cobrar para sí los tributos a los indios que se les encomendasen por su vida y la de un heredero, con rango de cuidar de los indios en lo espiritual y temporal y defender las provincias donde fueren encomendados (Rodríguez Demorizi, 1971); los encomenderos debían educar a los indios pero nunca fue así en realidad, pues se les excluyó sistemáticamente de una educación intelectual que era dedicada a los criollos preferentemente y, después, a los mestizos (Vidales Delgado, Alemán Martínez, & Reyna Martínez, 2007).

Los indios se convirtieron en un gran negocio: podían ser vendidos, traspasados, alquilados y hasta ser patrimonio de herencia; esa condición despertó la codicia de muchos de los recién arribados. González (1996) nos relata con gran claridad cómo el primer clima de armonía social fue destrozado por los españoles y sus codicias:

(...) Los primeros gobernadores echaron por tierra la prosperidad de la nascente provincia. Diego de Montemayor en 20 de septiembre de 1596 transformó la humilde “Ciudad de León” en la “Ciudad Metropolitana de Nuestra Señora de Monterrey” y al nombrarle su primer ayuntamiento, [le dieron] en encomienda cinco tribus de indios para que cultivara las tierras (...), providencia que disgustó mucho a los indios, no acostumbrados a la esclavitud. En 1628 vino el gobernador Martín de Zavala y repartió en encomiendas a todos los indios bautizados, dándolas a los blancos en particular para su servicio propio,

autorizándoles para recoger los no bautizados, por bien o por fuerza. Esta tiránica y bárbara providencia dio el resultado que naturalmente debió dar, una sublevación general de los indígenas, una guerra desastrosa de castas, que tuvo al Nuevo Reino en continua alarma por espacio de dos siglos. (...) la guerra seguía con grande encarnizamiento y la peor parte era sufrida por los indios (p. 53).

Del Hoyo (2005) es más contundente al respecto, nos hace notar que el verdadero motivo del arribo no fue la colonización ni la evangelización; lo fue siempre el afán de enriquecimiento a través de la explotación humana, la empresa esclavista:

Las Encomiendas de Indios en el Nuevo Reino de León, sólo eran una forma disfrazada de esclavitud y estaba infringiendo todas las leyes de Indias que a ellas se refieren: se les exigía el trabajo persona, cuando la única forma de Encomienda permitida era el tributo, se les sacaba a la fuerza y con soldados de sus rancherías, dejándolos volver a su nomadismo cuando su trabajo ya no era necesario, se les traía, muchas veces, de distancias mayores de treinta leguas y de la tierra fría a la caliente, se les esclavizaba en fin con la más dura e inhumana esclavitud y ni se les vestía, ni se les alimentaba ni defendía contra españoles o indios alzados; ni tampoco se les evangelizaba –única razón que justificaba la encomienda–; ni se les obligaba a poblar permanentemente, ni se les enseñaba a vivir en “policía”, es decir, dentro de la civilización occidental. (p. 14)

Alonso de León, cronista del siglo XVII, aporta en su *Relación y Discursos del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León; temperamento y calidad de la tierra* (De León, Sánchez de Zamora, & Bautista Chapa, 1980), un documento que resulta de suma importancia para entender los *principios justificantes* de las prácticas colonizadoras que, acompañadas de la imposición violenta de una nueva forma de vivir, dieron por consecuencia la muerte física y cultural del pasado indígena originario.

El relato de De León es muy importante para la comprensión histórica del estado; más aún, nos deja un documento que, con la fuerza y carga de prejuicios antropológico-religiosos propios de su condición y de la época, nos permite entender mucho sobre la vida diaria y las relaciones que se daban entre los pobladores indígenas. Se le destaca en tanto que, siguiendo el pensamiento de Raúl Rangel Frías (1988), de la historia lo que importa es leerla con la sensibilidad de hoy, entenderla bajo las fórmulas de lo que ahora nos importa puesto que lo que se nos presenta hoy como lo más valioso no es tanto la precisión absoluta de los días, horas, lugar, o composición de espíritu que guiaba a cada una de estas personas “sino cómo se generaron las instituciones que nos rigen, cómo fue la estructura en la cual se forjó una entidad que ahora se llama Nuevo León (p. 24)”.

De León (1980), nos ilustra a detalle sobre los primeros intercambios culturales que se establecieron bajo la prerrogativa de considerar a los colonizadores, por principio, como seres superiores a los que encontraron en el territorio norteño:

Los nuevos arribados, en comparación con los antiguos pobladores de la región, se consideraron a sí mismos superiores, evidenciaban ésta con la fuerza armada legitimada y respaldada por las autoridades políticas y religiosas. Los bárbaros del norte debían ser llevados a la conciencia de Dios y era posible en tanto que “como el hombre se ha hecho, según se escribe en el Génesis de las divinas manos de Dios, a su imagen y semejanza (...), sin tener este tal hombre, para

recibir tan notables beneficios, y merced tan singular, merecimiento de su parte; pues no siendo carecía de mérito, [por lo que es forzoso] darle algún impulso natural, para que por su medio buscasse aquel Señor, fin último suyo, y hallándole, le amase, conociese y reverenciase, dándoles las gracias merecidas (...). Todas las naciones (...), por bárbaras que hayan sido, han llegado a tener dioses a quien adorar y reverenciar; si no son las que han habitado y al presente habitan en el barbarismo de este Nuevo Reino de León; dando las causas para ello, con las mejores autoridades que sea posible. No faltó este conocimiento de Dios, verdadero o falso, en ninguna nación de las que hasta hoy se han visto en el mundo (...), hallaremos que los del Perú adoraban infinitos, dando superioridad a uno, llamado Viracocha. Los de México y todas sus provincias (...), tenían mayor número de dioses que los romanos (...) siempre reconociendo a uno supremo, llamado Huitzilopochtli. (...) solamente en esta parte de Indias; en esta porción del mundo (...) no se halla ese, ni verdadero ni confuso, conocimiento de Dios. Aquí sólo es donde el barbarismo se ha recopilado; (...) donde, de todo punto, los hombres, dejando la naturaleza, no la forma, se han convertido en fieras. La causa [de] la bestialidad de esta gente es (...), que los hombres que están a rienda suelta, se olvidan de Su Divina Majestad; dándose todos al vicio, a las carnalidades, pecados que son fuera de los límites de la razón humana (...). En medio de su barbarismo no dejaron de tener algún hombre, o, por voluntad de Dios, algún ángel que les diese luz de la verdad; dejando, en señal de su dureza de corazón, los vestigios que en una muy dura piedra se ven. Todo lo cual no carece de misterio, pues en ningún tiempo les ha faltado quien les dé luz de la ley evangélica y de Dios Trino y Uno. [Así que] viendo Dios su obstinación y malicia, castigó sus pecados con pecados, dejándolos en la ceguera en la que viven (pp. 7-13).

Sobre la diversidad de lenguas entre los pobladores indígenas, De León (1980), sostiene que, al símil de la *soberbia torre*, ésta se debe al nulo reconocimiento de la presencia y autoridad de Dios

(...) estas gentes de este Nuevo Reino, (...) no obligados por preceptos a conservarse en un cuerpo, un lenguaje y un pueblo; sino siguiendo instigados del demonio (...) armaron contiendas, dividiéndose en parcialidades. (...) Unos por unas y otros por otras partes, fueron confundiendo la lengua propia en tanta diversidad de ellas (...); que [de] una ranhería a otra no se entendían. (p. 16)

En otro documento, *Historia del Nuevo Reino de León, de 1650 a 1690*, destina Juan Bautista Chapa (1980), que todas esas naciones de indios han de perecer, por lo que

(...) debemos atribuir esto a los muchos pecados que cometen y cometieron sus antepasados; que, aunque estás naciones no han seguido idolatrías; han tenido y tienen muchas supersticiones y abusos; por lo cual Su Divina Majestad los castiga y va aniquilando, de manera que por curso de tiempo se acabarán todos los indios de la Nueva España (...), *como lo verán los que en él vivieren* [las cursivas son mías] (p. 192).

Según un estudio realizado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Nuevo León contó con su propia lengua, la cual se perdió aproximadamente en el siglo XVIII y que probablemente perteneció a la familia *oto-mangue* (Romero Garza, *et al*, 2011). Sobre sus usos y costumbres, De León (1980), nos refiere que:

Habitan por montes en bajíos, mudándose de una parte a otra; dividiéndose o juntándose las familias como se les suele antojar; sin tener entre ellos

reconocimiento ni temor, más que los brutos. Ni se guardan aquel respeto que por orden natural tenemos a nuestros padres; siendo tan presto los hijos en burlas y veras a abofetear al padre y madre, como ellos lo podían hacer a sus hijos (...), esta gente, no merece nombre de república, sino de confusión; viviendo cada uno a la ley de su antojo y gusto. (...) Duermen en el suelo (...) es gente muy puerca; no usan el barrer (...), no se lavan las manos, y, caso que se bañen, más es por refresco que por limpieza. (...) Andan los varones desnudos, en carnes (...), se ponen unas suelas en los pies, atadas con unas correas, que llaman cacles, para defensa de las espinas. (...) Píntanse las caras en general; cada nación con diferentes rayas. (...) No difieren las indias de ellos (...) Ellas cubren sus partes deshonestas con heno o zacate o unos torcidos que hacen de cierta yerba, como lino. (...) Es gente cruel, feroz, naturalmente vengativos y guardan mucho tiempo el enojo. De buenas estaturas, muy ligeros, que andan y corren como un caballo. (...) Son de corta capacidad, sin ningún discurso, prontos a hacer cualquier mal o traición; y si hallan ocasión, no la pierden. Inclínados a hurtar. Es gente mentirosa, vana y enemiga de todo lo criado. No cultivan la tierra, ni siembran. Viven libres, en ociosidad, raíz de todos los males en que están sepultados. (...)

Son tan extraños en el comer las gentes de este reino, que si con atención se notan, se diferencian, como en la condición y trato, de todos los demás hombres del mundo. Las comidas generales suyas son, en invierno, una que llaman *mezcale* (...); Esta comida es caliente, no de mucha substancia, pues en este tiempo andan flacos y agalgados. (...) [En el] verano, y desde que empieza a brotar el nopal, lo comen. La flor de la tuna y la misma tuna pequeña, en barbacoa; (...) De ésta hay muchos géneros, unas mejores que otras, y todas malas, pues la mejor no llega de la Nueva España. (...) Comen por este tiempo el mezquite, que hay en abundancia (...). [Con él preparan] mexquitamal. Es comida de muy gran sustancia, caliente y seca, hácelos engordar en ese tiempo. (...) Son grandes cazadores [y pescadores] (...). Corren como un venado. (...) No hay ave ni animal que no coman, hasta los inmundos y ponzoñosos (...).

(...) la costumbre de comer carne humana en el mundo, es muy antigua. (...) Entre esta gente de este reino esta tan usado, que así del enemigo como del amigo la comen; con esta diferencia: que la del amigo la comen en fiestas y bailes, a fin de emparentar con el difunto; (...) la de enemigo la comen por vía de venganza (...)

La cosa más común y que frecuentan mucho (...) [son] sus bailes y mitotes (...); en cualquier género de mitote es costumbre tener cogido mucho *peyote*; (...) [lo] beben molido y deshecho en agua, la cual embriaga; de manera que les hace perder el sentido y se quedan, del movimiento [baile] y del vino, en el suelo como muertos. (pp. 18-25)

Siguiendo con De León (1980), sobre las relaciones y hábitos sociales de los pueblos indígenas originarios, ha de destacarse que:

En esta gente (...) [no se puede] afirmar si son las mujeres de un varón solo, o si son comunes a todos; porque cuando está algún indio con su mujer, a pocos días tiene otro marido, y él otra, y otras mujeres; que usan las que quieren (...). No guardan grado de afinidad, de consaguinidad, muy pocos. (...) El origen de ello no lo sé. Puédese entender sea tradición antigua, originada de las partes de Asia; de donde es presunción vinieron (pp. 29-30).

Y su lascivia y libertad, no hay doncellas entre ellos que con el inestimable tesoro de la virginidad llegue a los diez años (...) como les falta Dios, les falta el conocimiento de sus virtudes, por consiguiente, les sobra la malicia para en todos los males (p.30).

(...) hay algunos que, siendo varones, sirven de hembras contra naturaleza; y, para conocerse, andan en el propio traje de las indias, y cargando su huacal y haciendo los propios ministerios que ellas; sin que por ello él se afrente, ni ellas lo menosprecien (p.31).

[Los hombres] son glotones, epicúreos, flojos y holgazanes. Sus mujeres son las que, de día y de noche, buscan las comidas y las hacen; mientras ellos duermen o se pasean (p. 22).

De la propia forma que esta gente del Nuevo reino de León es diferente de las demás del mundo, en todas sus acciones, lo es también en el parir, cosa que es cierto de admiración ver la dureza que, en este tan riguroso trance para otras, tienen las mujeres bárbaras de esta región. Aunque estén con la barriga (como dicen) a la boca, no dejan cargar el huacal lleno de sus comidas, ejercicio cotidiano, y leña para dormir de noche. Y cuando les dan los dolores del parto, en la parte donde le dan, (...) se hinca de rodillas, casi sentada, las nalgas en el suelo, reclinada un poco de pechos (...), a cuatro pujos, echa a la criatura por detrás, a modo de los perros. (...) con las uñas cortan el ombligo por donde les parece, y, sin amarrarlo, como los animales. Bañan a la criatura, si hay agua cerca, y si no, ensangrentada la cargan. (...) ellas van luego con su carga, sin que haya servido el parto más de aquella pequeña dilación, y vuelven a la tarde a su ranchería con sus comidas (pp. 31-32).

A los difuntos que no han de comer (que no es a todos), los entierran en el campo; y por guardar el cuerpo de animales que no le desentierren, siembran la sepultura de nopales o hacen un cercadillo, como una gran rueda de molino, de ramas cercadas y espesas, con que está seguro. A otros queman y la ceniza entierran (...) (p. 33).

La gente de este reino, estando vestido de maldades y crueldad, usándola en las guerras que tienen, tan horrenda, que ni perdonan sexo, ni edad, ni animal que en la ranchería hallen; comiendo, como está dicho, las carnes de los muertos y bebiéndole la sangre (p. 34).

Sobre la resistencia a la evangelización de los indígenas originarios que, para algunos como Salinas Quiroga (1981), habría de considerarse como “un portentoso adelanto espiritual” (p. 26); señala De León (1980) que

En este reino no han faltado los medios necesarios de parte de los cristianos para hacer la conversión; pues, de su principio, a la población empezaron a entrar obreros. (p. 39) (...) Y, aunque es verdad que en tantos años como ha que se empezó a promulgar el evangelio, no hay un indio que se pueda reducir, es cristiano en nombre y obras, teniendo desde entonces hasta ahora los corazones endurecidos, por ordenación divina (...). No por eso se ha de decir es de parte de los religiosos la falta; (...) no dejarán de tener loables y probadas costumbres, para que, con su vida y ejemplo —a ser gente menos inculta la que habita esta región—, estuvieran ya reducidas al gremio de la Iglesia y fueran dignos de llamarse hijos suyos (p. 40).

(...) acelerando, con esos insultos y delitos, su muerte y la de los convocados; habiendo tantos y tan enormes, que provocan a la divina justicia, para que, con las armas de los españoles, y a veces de sus propios compañeros, se borren de la haz de la tierra. (p. 40)

1.1.2.2.4. Fin de la esclavitud e integración cultural

Fue hasta 1715 que, durante el Gobierno de Francisco Guadalupe de Barbadillo y Vitoria (Cavazos Garza, 1996), se abolieron las congregas o encomiendas, dando por terminadas, por lo menos en el papel, la esclavitud de los indios: les dio su libertad, a pesar de la obstinada resistencia de los blancos (González, 1996). Pero ello no inauguró ningún proceso social que implicara la aceptación de su diversidad cultural.

Al final de la dominación española se aceptó al castellano como lengua de uso común (Salinas Quiroga, 1981), con un clara voluntad integracionista en la búsqueda de una unificación social (Rangel, 1988). Los intentos de instrucción hacia los indígenas estaban encaminados a lograr la homogenización cultural del pueblo, negando la diversidad cultural en pro de la unidad local y nacional (Hamel, 2015). En la época de la independencia, las condiciones de los indígenas no fueron mejores, se acentuó la discriminación y los proyectos integracionistas no dieron oportunidades de acceso a aquéllos que no compartían la plataforma hegemónica cultural (Vidales Delgado, Alemán Martínez, & Reyna Martínez, 2007).

Es aquí donde comienza y se enraíza la *negación cultural* sostenida hacia las personas indígenas en Nuevo León; aquí se concibe y configura en el imaginario social la idea de que *en este lugar no hay indígenas* —y, si los hubo, fueron *exterminados* o *expulsados*. Como se ha señalado claramente, esto no ha sido así. Claro es también que muchos indígenas fueron muertos ante su resistencia de ser esclavizados; también, que muchos de ellos fueron expulsados de sus territorios y algunos pueblos simplemente migraron, pero ello no justifica por completo esa pretensión *invisibilizante* de lo indígena en Nuevo León. Otra interpretación de la realidad se daría en la necesidad de integración que detonaron los nuevos tiempos de la nación y, en conjunto con el carácter reconfigurador de los colonizadores, la necesidad de un *nuevo comienzo* para todos. Una *nueva oportunidad* que habría de consolidarse en la —ahora sí— *nueva identidad nuevoleonesa*. Una identidad en la que, como apunta Rangel Frías (1988), “muchos elementos del grupo indígena desaparecieron, (...) otros quedaron absorbidos dentro de la población nueva” (p. 41). Cristóbal López (1996), señala acertadamente que “a parte del estado de guerra constante entre algunas tribus y los colonos, existió también desde los primeros años una —por lo general cruenta y dolorosa— incorporación del indio (...) a los componentes socioeconómicos y culturales traídos por los segundos” (p. 128). Rangel Frías lapida y destina con firmeza:

Como los grupos indígenas no tenían una estructura cultural poderosa que oponer a la de los españoles, su lengua y sus costumbres cedieron en la superficie y si no podemos hablar, en verdad, de un mestizaje cultural (...) si es de atenderse un intercambio de primer término; y que con la sangre, penetró lentamente [en la] idiosincrasia más íntima [de] los pueblos de esta región. Sus agentes vicarios fueron aquellos indígenas sirvientes (...) que utilizaron los pobladores para reconocer el terreno, labrar las tierras y las minas, avanzar en la

fundación de otros pueblos y *hasta ahora* [las cursivas son mías] en los más humildes menesteres domésticos (p. 42).

Eleuterio González (1996), encuentra y justifica esta *absorción* como algo positivo para el progreso colectivo del estado y para el desarrollo humano individual de los indígenas:

[Al concluir la guerra], los indígenas de Nuevo León, mansos y buenos por su carácter, sin odios ni rencores duraderos, nada hicieron por conservar la pureza de su raza ni los idiomas que hablaban, de modo que con el transcurso del tiempo se mezclaron de tal modo con los blancos y con las demás castas, y no hay ya en todo Nuevo León sino ciudadanos Nuevoleoneses puros y netos, sin distinción alguna de sangre ni idioma, todos iguales y todos con los mismos derechos. (...) En 1837 se deshicieron las comunidades y se emanciparon del todo los indios, desde esta época comenzó la verdadera fusión, desde entonces comenzó a hacerse odiosa la distinción de español y de indio, antes tan apreciada. Hace veinte años [1857] que aun existían en los pueblos algunos indígenas puros; hoy no existe, ya ninguna (...) podemos pues asegurar que Nuevo León está poblado de una raza única, la mestiza mexicana, y que sus habitantes no conocen más distinción que la de nacionales y extranjeros (pp. 53-54).

Las versiones históricas fundacionales que se presentan y que configuran lo que pudiera denominarse como *epopeya nuevoleonesa*, suelen ser establecidas desde perspectivas positivas o tolerantes al desenvolvimiento de los hechos, “abrillantando las acciones y empresas de los conquistadores con su tendencia a la gloria personal, más que a la realidad de las cosas” (Rangel, 1988, p. 24), atribuyéndoles:

(...) todo el mérito del desarrollo económico registrado en Monterrey a los llamados “capitanes de la industria”, representantes de una clase social explotadora, (...) elogiando sin límites y atribuyéndoles virtudes desproporcionadas (...) ocultando las condiciones de explotación a que han sido sometidos los distintos grupos poblacionales que, habituales o llegados, han tenido en suerte estar en Nuevo León (León Garza, 1970, p. 7).

1.1.3. Actualidades: panorama sociocultural de la población indígena actual

Los pueblos, como las familias, al adquirir cierta preponderancia social o al llegar a su madurez, tienden a indagar su origen.
Israel Cavazos Garza, *Crónicas y sucesos del Monterrey Virreinal*

Los devastadores giros socioeconómicos padecidos por la nación mexicana a lo largo de su historia reciente, han modificado mucha de su estructura social. Los choques culturales producto de los desplazamientos (intencionados o no, deseados o no) se han materializado en fenómenos migratorios internos a cuya consecuencia los sectores más pobres de la población (entre ellos, al sector indígena), buscan diferentes destinos donde asentarse de manera permanente o temporal, y así sobrevivir (Warman, 2003).

Como hemos demostrado, estos flujos migratorios no son nuevos en la configuración de un estado, al que continúa considerándosele un lugar atractivo para la sobrevivencia y *nuevas oportunidades* (Durin, Moreno & Sheridan, 2007; Farfán, Castillo & Fernández, 2003; y García Tello, 2011). Esto ha generado un prisma cultural desaprovechado hasta la fecha, incluso menospreciado.

Nuevo León es, entonces, un lugar formado por personas externas. Son una constante a lo largo de su historia los grandes flujos migratorios que han ido constituyéndolo hasta hoy (González, 1996; Rangel, 1988). Como se refirió anteriormente, su crecimiento industrial se dio a pasos agigantados y ha sido otra de sus constantes fundamentales —a su vez, la detonante de un considerable incremento poblacional (Gallegos & Cerda, 2006). Tal auge industrial posibilita la generación de riqueza y oportunidades para las personas que participan de él (Torres, 1993). El aumento en la economía posibilitó el desarrollo de nuevos polos comerciales y habitacionales, que dieron cabida al incremento de la inmigración, particularmente de la población indígena (Durin & Moreno, 2008). Nuevo León se convirtió así en un espacio de búsqueda de oportunidades laborales, aunque mayormente asociadas al sector de servicios —actividad secundaria en las posibilidades de desarrollo social (Durín, 2008, Durin, Moreno & Sheridan, 2007; Farfán, Castillo & Fernández, 2003; Romero Garza, *et al*, 2011; y García Tello, 2013).

El contexto político, social y económico del país impactó directamente en las zonas rurales (Breen Murray, 2006), movilizándolas hacia los centros urbanos como una de las pocas opciones de sobrevivencia (García Tello, 2013). En las regiones rurales del país se acentuaron factores adversos como: el deterioro de las economías campesinas, la pérdida y disminución de las tierras comunitarias, la carencia general de recursos productivos, la sobrepoblación en espacios con pocas oportunidades y, en general, la pobreza —y extrema. A todo eso se sumó la *atracción cultural* de la ciudad (Navarrete, 2004), por un lado, y el pesimismo entre la población joven acerca de su futuro en su propia tierra (Rodríguez & Sieglin, 2009). Esas son algunas de las causas de este tránsito migratorio que casi siempre ha tenido la misma dirección: campo-ciudad. Una gran parte de estas personas provienen de zonas indígenas (García Tello, 2011).

Pero todo tiene un precio. El desplazamiento de los indígenas hacia las ciudades implica regularmente una consecuencia clara: la migración a la ciudad es sinónimo de muerte cultural, de asimilación y discriminación. Este supuesto plantea la idea de que el migrante rompe con su comunidad y se integra al escenario no indígena de la urbe (Hernández Ham, 2006). El etnocidio institucionalizado por las estructuras del estado destina a los indígenas migrantes a la desaparición o, por lo menos disminución, *voluntaria* de su identidad. Es así como continúan reproduciéndose en el siglo XXI los patrones integracionistas del modelo hegemónico cultural imperante en los dos siglos anteriores (Nahmad, 2000).

Sin embargo, en las últimas décadas la numerosa migración indígena a las ciudades ha cambiado, en algunos casos, los patrones con que antes se miraba el fenómeno (Hernández Ham, 2006). Nuevo León experimentó en los 90 del siglo XX un notable incremento en el número de hablantes de lengua indígena; llegaron provenientes de distintos puntos de la república a insertarse social y espacialmente en el área metropolitana (García Tello, 2013). Migrar hacia Monterrey y su área metropolitana fue una opción ante las escasas oportunidades en otros sitios donde ya habían intentado vivir. El proceso de inserción trajo consigo una serie de transformaciones sociales y físicas en el espacio receptor que llevó a los indígenas a acoplarse a la ciudad y viceversa. Los grupos indígenas han experimentado su propia reconfiguración socioespacial delimitando y apropiándose de espacios que son impregnados de su identidad (García Tello, 2011). Por lo que no todo está perdido.

Algunos migrantes indígenas continúan los nexos con sus tierras de origen a través de la formación de pequeñas comunidades cuyos barrios dan cabida a sucesivas oleadas de nuevos migrantes y con los que constituyen redes formales e informales, organizaciones

vecinales, culturales, políticas y productivas que poseen como núcleo aglutinador un sentido de pertenencia o identidad colectiva. Este fenómeno podría ser fundamental para entender los procesos de génesis de identidades y prácticas indígenas en el ámbito urbano, porque la construcción de los vínculos de parentesco y comunitarios en la ciudad permitirían la reelaboración de la identidad en un contexto diferente y muchas veces hostil (Hernández Ham, 2006).

En resumen, Nuevo León es uno de los estados que mayor población indígena recibe a nivel nacional. En la últimas décadas se ha configurado como un destino de la migración indígena (García Tello, 2011) que, dentro de sus posibilidades, inciden en la reconfiguración cultural del estado. Nuevo León no puede ni debe entenderse como monocultural: la presencia constante de distintas culturas indígenas —entre otros muchos grupos culturales que se refieren como no son motivo de este trabajo— en todas las fases de su historia, obligan a replantear esa tesis. En distintas épocas, grupos enteros, familias e individuos indígenas han elegido este territorio para continuar y rehacer sus vidas y, aunque las posibilidades de éxito no sean siempre alentadoras, las condiciones de vida (principalmente económicas) representan algún beneficio en comparación de su lugar de origen. Generaciones enteras de indígenas mexicanos enriquecen las prácticas socioculturales cotidianas de este lugar. Aunque, por los procesos de invisibilización social que se les han opuesto, muchas personas e instituciones permanezcan ignorantes a ello (Olvera, 2011).

1.1.3.1. Características de los asentamientos de la población indígena en Nuevo León

La posibilidad de emprender una nueva vida en un lugar diferente, adquiriendo una mejor situación (calidad de vida, oportunidades de trabajo, instituciones para estudiar, etcétera), ha sido motivo para que las personas migren en toda la historia de la humanidad. Los cambios de residencia de la población han estado presentes en la historia de los Estados Unidos Mexicanos y han sido motor de su desarrollo, convirtiendo a la migración en una importante fuerza modeladora de la estructura social de los estados receptores. Sin embargo, el rápido crecimiento urbano da lugar a múltiples problemas —por ejemplo, la creación de zonas habitacionales y de empleo (CONAPO, 2014).

En el caso particular de nuestro país, se ha creído por mucho tiempo que los indígenas sólo podían o *debían* vivir en sus regiones y comunidades campesinas originales. Esta percepción ha cambiado radicalmente por razones meramente económicas, de sobrevivencia. Bonfil Batalla (1994), afirma que ello obedece...

(...) al empobrecimiento del campo y a la concentración en las urbes de las actividades económicas y las oportunidades de diverso tipo. Esta migración indianiza a la ciudad. En general, el recién llegado cuenta con familiares o amigos del mismo pueblo que llegaron antes, ellos le facilitan el primer contacto con la ciudad, la ambientación mínima, la búsqueda de trabajo (p. 86).

Durante los últimos 30 años, debido a los cambios estructurales que ha experimentado la economía nacional, 1 de cada 3 indígenas vive en contextos urbanos (INEGI, 2014). El AMM se ubica como el tercer polo urbano más importante de recepción de migrantes indígenas y en donde tienen presencia 52 de las 68 lenguas indígenas existentes en México (INALI, 2008). Monterrey posee ahora una mayor diversidad social y cultural; ciudad a la

que también aportan los indígenas para su desarrollo construyéndola con su presencia, su trabajo, saberes y tradiciones. Séverine Durin (2008) señala al respecto:

El estudio de las poblaciones indígenas en Monterrey constituye un reto, en particular porque nativos y foráneos tienden a creer que en Monterrey no hay indígenas. Vista desde afuera, Monterrey ha sido imaginada como una ciudad de empresarios, grandes industrias, pobladores blancos y americanizados (...) se está omitiendo que tanto la urbe como su industria se han beneficiado de la migración de personas oriundas de zonas rurales de la región noreste. (...) los indígenas también residen en espacios urbanos, en especial, en el norte de la República y en Estados Unidos (p.129).

Ese reconocimiento no ha sido tan sencillo ni tan obvio de establecer por aquellos que se atribuyen la exclusividad cultural de la región. Reconozcamos nuevamente que las condiciones de explotación a que han sido sometidos los distintos grupos poblacionales (habituales o llegados) en Nuevo León (Rangel, 1988), han abrigando las acciones y empresas del grupo social dominante, más que a la realidad de las cosas (León Garza, 1970).

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2006), en su *Memoria de la consulta sobre migración de la población indígena* señala que, en las ciudades de destino, los migrantes enfrentan condiciones desfavorables. Éstas pueden sintetizarse, pero no reducirse, en la discriminación (étnica, social, cultural, económica y política) que diariamente experimentamos en las calles, parques públicos, escuelas, hospitales y asambleas vecinales e incluso desde las instituciones de gobierno. En el año 2010 el Consejo Nacional para Prevenir y Erradicar la Discriminación (CONAPRED) realizó la *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México* (CONAPRED, 2011), en donde el AMM se posiciona en primer lugar en los diversos factores que generan discriminación, mismos que se manifiestan, entre otras consecuencias, en la delimitación de zonas de residencia hacia zonas marginales y de riesgo. Los resultados de la Encuesta Nacional de Hábitos, Prácticas y Consumo Culturales 2010 del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA, 2011) arroja el mismo resultado: en Nuevo León ostentamos el primer lugar en discriminación a nivel nacional.

A fin de tener una mejor comprensión de los patrones de asentamiento de la población indígena en el estado, investigadores locales los han tipificado en tres tipos que se describen a continuación:

- Población congregada. Son aquellos individuos y familias procedentes de una misma comunidad de origen que comparten y reproducen su identidad étnica, su organización social, religiosa e identidad laboral y se asientan en una misma zona fácilmente identificable, dentro de una o varias colonias. Ello permite su visibilidad y la posibilidad de un mayor desarrollo (Farfán, Castillo & Fernández; Durin, Moreno & Sheridan, 2007). Los índices de marginalidad en las colonias donde se asienta esta población son evidentes: bajos niveles de ingresos y de escolaridad. En su mayoría se dedican a actividades informales o del sector de servicios. Ejemplos de este tipo de asentamientos son los que conforman: otomíes de Santiago Mexquititlán, Querétaro, ubicados en las colonias Lomas Modelo y Genaro Vázquez en Monterrey; mazahuas provenientes de distintas zonas del Estado de México, ubicados en las colonias La Alianza en Monterrey y en la Fernando Amilpa

en Escobedo (Durin, Moreno, & Sheridan, 2007); mixtecos de San Andrés de la Montaña, Oaxaca, en la colonia Héctor Caballero, y nahuas de Chahuatlán, Veracruz, de la colonia Arboledas de los Naranjos —ambas colonias pertenecientes al municipio de Juárez.

- Población dispersa. Son familias indígenas que habitan sectores marginales de la ciudad, viven en vecindades, en terrenos irregulares o son poseionarios —habitan casas abandonadas. Sus principales actividades laborales se dan en los giros del comercio ambulante. Cuentan con ingresos bajos y son de baja escolaridad. Estas familias suelen mantener vínculos con sus paisanos —miembros de la misma comunidad de origen que habitan en diferentes zonas de la ciudad. Algunas zonas donde predominan este tipo de asentamientos son: Santa Catarina, en los límites con San Pedro Garza García; los sectores de San Bernabé y La Alianza en Monterrey; el cinturón de pobreza en torno al Cerro del Topo Chico en Monterrey y Escobedo; a lo largo de la carretera hacia Nuevo Laredo en Escobedo; en las faldas del Cerro de la Silla en los municipios de Guadalupe y Juárez; la Loma Larga, Independencia, Sierra Ventana, Revolución Proletaria y zonas aledañas, en el sur de Monterrey; predios irregulares en Apodaca, Pesquería, Salinas Victoria, García, etcétera (Durin, Moreno, & Sheridan, 2007).
- Población aislada: la conforman principalmente mujeres indígenas que trabajan como empleadas domésticas y radican en casa de sus empleadores. Viven en colonias residenciales de San Pedro, Monterrey (San Jerónimo y Cumbres) y Guadalupe (Contry). Son indígenas sin vínculos con otros indígenas en la ciudad. Tienen altos medianos de ingreso y una escolaridad alta. La proporción de esta población, respecto a la población indígena total del estado, no rebasa el 5 por ciento (Durin, Moreno, & Sheridan, 2007). La Alameda Mariano Escobedo en Monterrey, es uno de los espacios donde más se congregan durante los fines de semana (Díaz, 2009).

La presencia reciente de este fenómeno migratorio tan acelerado, más la notoria falta de planeación de crecimiento urbano y la indiferencia de la clase gobernante para atender las distintas problemáticas que implica una sociedad diversa, han causado que estas personas y grupos (cuando se han desplazado como tal o se han conformado aquí por afinidad) habiten en zonas de riesgo, marginación, aislamiento y/o pobreza —tanto en lo físico como en lo imaginario. En su conjunto, eso atenta contra el derecho a la migración, entendido éste como la autonomía para elegir dónde vivir y cuándo cambiar de residencia —identificando como una de las libertades más preciadas del ser humano (CONAPO, 2014).

1.1.3.2. Algunos datos demográficos de la población indígena en Nuevo León

Hasta fines del siglo pasado, el único indicador con el que se contaba para identificar a la población indígena de México era la cifra global de aquéllos que habían declarado hablar alguna lengua indígena, con edad mayor a los cinco años. Conforme al Censo de Población y Vivienda 2010 (CONAPO, 2014), el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2014) estima una población de 15.7 millones de indígenas en México. Existen 11.1 millones que viven en un hogar indígena, son ubicables geográficamente y son el entorno poblacional de las políticas públicas en materia indígena. De los 15.7 millones, sólo 6.6 millones son hablantes de lengua indígena mientras que 400 mil de estos hablantes

no se considera a sí mismo como indígena (CDI, 2014).

Según datos recientes de estas instituciones (INEGI, 2014; CONAPO, 2014; y CDI, 2010), en los últimos 30 años el número de indígenas asentados en Nuevo León se incrementó sustancialmente. En el 2010 la población indígena contabilizada en el estado representa cerca del 1 por ciento de la población total, y el 90 por ciento de éste se concentra en el AMM. Pero hay dificultades para medir con objetividad el tamaño correcto de la población indígena en el estado, y contribuyen a ocultarlos; se manifiestan principalmente en dos factores: uno es la invisibilización intencionada por los afanes de homologación e integración cultural y, otro, el hecho de que la discriminación inhibe la autoadscripción pública de aquellos más susceptibles a su daño.

Bonfil Batalla (1994, p. 87) lo revela claramente al asegurar que “no es raro que frente a ‘los otros’ oculten su propia identidad y nieguen su origen y su lengua: la ciudad sigue siendo el centro del poder ajeno y de la dominación. Pero esa identidad subsiste, enmascarada, clandestina, y en virtud de ella se mantiene la pertenencia al grupo original”. La condición de indígena en Nuevo León (y en todo el país) no puede ser restringida en función de si hablan o no una lengua originaria. Una persona puede asumirse indígena sin tener que hablar su lengua materna, siempre y cuando conserve otros elementos culturales: creencias, valores, normas, tradiciones; pero, principalmente, si tiene interés y legitimidad para autoadscribirse (Olvera, 2011).

El CONAPO y la CDI consideran que las cantidades presentadas por el INEGI no son del todo exactas, tanto por los factores antes mencionados como por cuestiones metodológicas —ante las que proponen el conteo de hogares como una más objetiva. La subestimación de la población indígena en los censos se resarce al calcular un número estimado, ya no sumando individuos, sino tomando en cuenta la pertenencia a un grupo de referencia, en este caso: el hogar (Durin & Moreno, 2008). Pero incluso esa vía continúa presentando una seria limitante para el análisis de la población indígena de nuestro interés: la urbana, pues este indicador no les contabiliza eficazmente (Zolla & Zolla Márquez, 2004).

Así, por ejemplo, mientras el INEGI reporta 40 mil 528 hablantes de lengua indígena en el estado al año de 2010, la CONAPO considera 81 mil 909 habitantes indígenas —de los cuales el 70 por ciento son mayores de 15 años. Por los lados del género, se encuentran casi en la misma proporción: 41 mil 179 hombres y 40 mil 730 mujeres. Habría de destacarse el hecho de que el 40 por ciento de los indígenas en Nuevo León (32 mil 480) nacieron aquí, por lo que empieza tener mayor solidez la posibilidad de hablar del indígena regio o nuevoleonés (García Tello, 2010). La tasa de crecimiento anual es de las más grandes del país, con un 10 por ciento (CDI, 2010); la tendencia para este 2015 podría estipular a 120 mil indígenas habitando Nuevo León actualmente.

Tabla 1. Datos poblacionales de los indígenas en el Estado de Nuevo León: 2010

Censos	Población Total	Población indígena según la CDI/CONAPO			Población hablante de lengua indígena según INEGI					
		Total	Porcentaje de incremento	Proporción respecto a la población total	Total	Porcentaje de incremento	Proporción respecto a la población total	Habla español	No habla español	No especificado
2010	4 653 458	81,909	141.88	1.76	40,528	137.20	0.87	31,234	107	9,187
2005	4 199 292	57,731	195.02	1.37	29,538	191.23	0.70	28,604	30	904
2000	3 834 141	29,602	276.24	0.69	15,446	206.85	0.40	15041	107	298
1995	3 550 114	----	----	----	7,467	153.90	0.21	7,373	35	59
1990	3,098,730	10,716	----	0.35	4,852	616.52	0.16	4,629	27	196
1970	1 694 689	----	----	----	787	----	0.046	-----	-----	-----

Fuentes: CONAPO: Dinámica demográfica 1990-2010 y proyecciones de población 2010-2030. México D. F. Consejo Nacional de Población. (CONAPO, 2014); INEGI: Censos de Población y Vivienda Nuevo León: Tabulados del Cuestionario Básico (INEGI, 2015); CDI: Indicadores sobre la población indígena de México (CDI, 2010).

Tabla 2. Datos poblacionales de los indígenas en el AMM de Nuevo León: 2010

Municipio	Habla lengua indígena			
	Total	Habla español	No habla español	No especificado
Apodaca	3,262	2,253	6	1,003
García	2,891	2,558	3	330
Gral. Escobedo	3,545	2,664	6	875
Guadalupe	3,376	2,380	8	988
Juárez	3,205	2,668	40	497
Monterrey	11,486	9,107	24	2,355
San Nicolás de los Garza	1,943	1,167	2	774
San Pedro Garza García	2,658	2,103	3	552
Santa Catarina	2,843	2,286	6	551

Fuente: INEGI: Censos de Población y Vivienda Nuevo León: Tabulados del Cuestionario Básico (INEGI, 2015)

Las lenguas indígenas más habladas en Nuevo León son el náhuatl, tének y otomí, aunque se registran hablantes de 52 de las 68 lenguas indígenas existentes en México (CDI, 2010). A continuación se enlistan los *pueblos indígenas* de acuerdo al Artículo 2º Constitucional (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2014, pág. 4): “aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciar la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”) con mayor presencia en Nuevo León.

Tabla 3. Pueblos indígenas con mayor presencia en Nuevo León: 2010

Pueblo Indígena	Total
Nahuas	21,723
Huastecos	5,974
Otomíes	1,387
Zapotecos	905
Mixtecos	574
Totonacas	460

Fuente: INEGI: Censos de Población y Vivienda Nuevo León: Tabulados del Cuestionario Básico (INEGI, 2015).

1.1.4. Incidencias: regulaciones morales

La palabra mestizaje significa mezclar las lágrimas con la sangre que corre. ¿Qué puede esperarse de semejante brebaje?
Gabriel García Márquez. *Buen viaje, señor presidente.*

Se calcula que en el mundo viven alrededor de 400 millones de personas indígenas divididas en por lo menos 5 mil pueblos. Están presentes en todos los continentes, aunque no en todos los países (ONU, 2010). En América tienen presencia en la mayoría y se cuentan en alrededor de 60 millones (Zolla & Zolla Márquez, 2004). La situación de la población indígena en el mundo casi siempre ha sido desfavorable, la falta de entendimiento entre culturas les ha reprimido enormemente. Por medio de organizaciones internacionales y nacionales y por los esfuerzos de movimientos sociales y grupos locales, han comenzado a realizarse actividades articuladas que incidan en legislaciones y políticas públicas que posibiliten el aminorar esa desventaja (CDI, 2014).

1.1.4.1. La población indígena en México

Somos un objeto de decoración, un adorno vistoso y olvidado en una esquina de la sociedad. Somos un cuadro, una foto, un tejido, una artesanía, nunca un ser humano.
Palabras del Subcomandante Marcos del EZLN en Nurio, Michoacán, el 4 de marzo de 2001

El poblamiento original del territorio de México sucedió hace unos 60 mil o 70 mil años, pero el del continente lleva milenios; con cierta certeza sabemos que los primeros

asentamientos en México se dieron hace 35 mil años como consecuencia de la domesticación del maíz (Korsbaek, 2008). Así fue comienzo y desde allí se diversificó.

Un rasgo fundamental de la población indígena en México es el de su diversidad. Los indígenas mexicanos no son un cuerpo homogéneo. Hoy son más de 15 millones de indígenas mexicanos congregados en alguno de los 62 pueblos indígenas a los que corresponden las 62 lenguas que se hablan a lo largo del país; en el interior de esos pueblos se suceden pluralidades lingüísticas, culturales e incluso religiosas mucho más amplias (CDI, 2010).

Este mundo indígena es, entonces, complejo y diverso. Por un lado existen grupos indígenas con una muy rica veta milenaria que se refleja en sus lenguas y costumbres; por otro, existe una veta que se desprende de las relaciones de convivencia y dominación de la etapa colonial. Ambas facciones comparten historias y relaciones de dominación y exclusión similares, pero el diferente planteamiento de sus proyectos de desarrollo dificulta la construcción de propuestas para que superen los rezagos sociales y económicos que padecen. Hay planteamientos que reivindican la preservación de lo identitario como la única vía para superar los rezagos económicos y sociales; y, a su vez, posiciones que abogan por la incorporación o asimilación de nuevos procesos y visiones de desarrollo —esto es, preservar la identidad pero sin rechazar la integración y el cambio. Como ocurre en numerosos países, sea por razones históricas, económicas, sociales, por persecuciones o bien por los desplazamientos que han padecido, excluyéndolos del desarrollo, la mayoría de los asentamientos de la población indígena se caracterizan por su dispersión territorial. De las poco más de 192 mil localidades que componen México, 34 mil 263 ostentan un 40 por ciento de población indígena —22 mil de esas localidades tienen menos de 100 habitantes (CDI, 2014).

Las áreas tradicionales de mayor concentración están al interior del país; son regiones de difícil acceso y en zonas desérticas, montañosas o de selva; así en los casos de las concentraciones tarahumara, huichola, maya, y huasteca en zonas como la montaña de Guerrero, la Selva Lacandona, la sierra mixteca y los valles centrales del país, por mencionar algunas de las más notorias. Recientemente, las personas indígenas han comenzado a desplazarse hacia las ciudades generando un nuevo escenario: ahora el 17.1 por ciento de la población indígena de México, vive en las principales ciudades del país—siendo Monterrey, Cancún y Guadalajara las que registran las mayores tasas de crecimiento de población indígena (CDI, 2010). Este nuevo escenario implica tanto la aparición de nuevas posibilidades de ser indígena, como las nuevas hostilidades para dejar de serlo. Es decir, hay un escenario, no lo suficientemente explorado aún, donde se juega su sobrevivencia como tales.

1.1.4.1.1. La identidad nacional mexicana y sus relaciones interétnicas

La afirmación de que en México hay 90 por ciento de mestizos y 10 por ciento de indígenas “repetida hasta el cansancio en los medios de comunicación y en las conversaciones particulares, en las estadísticas gubernamentales y en los libros especializados, se ha convertido en una verdad sin mayor cuestionamiento por casi todos los mexicanos” (Navarrete, 2004, p. 7), divide la nación entre una mayoría mestiza y una minoría indígena. Lo que consigue con eso es definir perversamente el imaginario de la

realidad poblacional de México, impostándole limitaciones que tienen impacto y trascendencia efectivos en los ámbitos geográfico, social y económico.

Como hemos mencionado, en el ámbito geográfico la población indígena se concentra tradicionalmente en regiones aisladas, asoladas por la pobreza y el desamparo de los servicios gubernamentales; zonas donde la población indígena se refugió para escapar de la dominación del grupo hegemónico en turno, o donde fueron relegados por éste. En el ámbito social aparecen diferencias lingüísticas y culturales que suelen ser explicadas como resultado de la resistencia indígena, de su capacidad para defender sus tradiciones y sus formas de vida ante las diferentes fuerzas externas que han buscado su sometimiento, eliminación o integración al resto de la sociedad mexicana —bajo las condiciones de ésta. En el ámbito económico se observa que los indígenas son en general más pobres, están menos educados, son menos sanos y están peor alimentados que los mestizos; la palabra *indio* se ha hecho virtualmente sinónimo de *pobre* y de *marginado* (Navarrete, 2004).

A pesar de su enorme tradición multicultural, no fue sino hasta el año de 1992 que México se reconoció como una nación pluricultural y, casi 10 años después, la reforma constitucional de 2001 lo consecuentó al estipular los derechos de los pueblos indígenas (CDI, 2010). Los efectos de este reconocimiento aún distan muchísimo de representar un cambio en la gran brecha de desventaja y marginación que sigue oponiéndose a esta población, pero asienta un precedente para respaldar la búsqueda de una justicia real a futuro.

La consecución de los derechos de los pueblos indígenas de México no fue sencilla. El país comenzó su travesía desde que se reconoció como independiente: un estado nacional con una clara orientación hacia el monoculturalismo que, como política oficial, negó rotundamente todo espacio a la diversidad cultural, étnica y lingüística. Se proyectó así un modelo de sociedad homogeneizadora y monoétnica que institucionalizó contradicciones fundamentales y estructurales entre los individuos que la conforman, con el aparente fin de mantener el estatus de explotación, dominio y sometimiento para con las minorías étnicas nativas (Nahmad, 2000).

Esta posición causó y sigue causando gravísimos conflictos en distintas regiones del país. La orientación transitó posterior y muy recientemente hacia un estadio de multiculturalidad, donde la diversidad puede ser reconocida, inclusive como generadora de ciertos derechos, aunque ello siga considerándose como un problema, lastre o barrera para el desarrollo. La ruta futura que cabría esperarse y que se enuncia con regularidad en los discursos oficiales, puede desembocar finalmente en una situación de interculturalidad, donde los segmentos más significativos de la sociedad no sólo reconocen la diferencia como derecho del grupo e individuo indígena, sino que la conciben, por el contrario, como un recurso sociocultural que enriquece el estado y el conjunto de la nación (Hamel, 2015).

En el Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2014) se señala que:

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

En el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 (2013) se sostiene que:

los esfuerzos dirigidos a atender las carencias de los pueblos indígenas deben ser concebidos desde la interculturalidad y el diálogo entre todos los pueblos originarios.

En el Plan Estatal de Desarrollo 2010-2015 (2010), en su apartado de Desarrollo Social, se establece el privilegio de:

políticas encaminadas a la corrección de las asimetrías sociales y el respeto a la diversidad cultural como líneas que en la erradicación de la pobreza, el logro de mayores niveles de equidad en la prestación de los servicios sociales, la materialización de la máxima eficiencia en la aplicación de los recursos destinados a la inversión social y el crecimiento del capital social comunitario.

En la Ley de los Derechos Indígenas en el Estado de Nuevo León(2012) se reconoce la presencia de las personas indígenas en el Estado al considerar y establecer en su Artículo 2 que:

Los indígenas tienen derecho a ejercer sus tradiciones culturales libres de toda forma de discriminación. Asimismo, a que sea reconocida su contribución a la sociedad y la economía nuevoleonense por su trabajo e identidades.

Estas regulaciones morales reconfiguran un discurso nacional que, como veremos más adelante, aún no trasciende con eficacia en la vida concreta de aquellos sujetos de derecho o beneficiarios directos a quienes van dirigidas. Aunque ello sea un proceso por construirse, sostienen ya con dignidad una incipiente resignificación de las identidades nacionales.

1.1.4.1.2. Reconfiguración étnica en el México contemporáneo

En su periodo originario, y en el del territorio de lo que hoy es México, los indígenas se rigieron a sí mismos y desarrollaron civilizaciones avanzadas. Con la llegada de los españoles y la conquista de los aztecas se inició una nueva era en la historia que reconfiguraría su vida profundamente (Bonfil Batalla, 1994) —incluso la de todo el continente y, por extensión, la del mundo. Los indígenas fueron derrotados y sometidos a la dominación española y se convirtieron en un grupo marginado, explotado y relegado. Como resultado de la mezcla entre las mujeres indígenas y los hombres españoles surgió un nuevo grupo racial que habría de imponerse como el nuevo —y pretendidamente único— modelo cultural hegemónico: los mestizos (Navarrete, 2004).

Antes de ello, una nueva configuración étnico-racial sería la base de la sociedad colonial novohispana, piedra angular de la futura nación mexicana. Esta configuración se estructuró a partir de dos sectores fundamentales: la república de los indígenas y la república de los españoles; pronto esta última población se escindiría, a su vez, en dos partes: el grupo de los españoles peninsulares y el grupo de los españoles nacidos en América, con un creciente poderío económico y una conciencia nacional que se expresa en un discurso conocido como el *patriotismo criollo*. La república de los indios se estableció como la

fuerza de trabajo y se le sujetó a una reconfiguración cultural, política y religiosa por parte del clero (Medina, 2000).

Este régimen colonial se caracterizó por marcar diferencias insalvables entre los diferentes grupos étnicos, favoreciendo a los españoles y discriminando (de menos a más) a los criollos, a los mestizos y a los indios (Navarrete, 2004).

La fundación del estado nacional independiente de 1810 acentuaría el proceso de exterminio y despojo hacia los pueblos indígenas. El régimen independiente desconoce desde sus mismos inicios los derechos colectivos de los pueblos indios e incluso rechaza la significación social y política de sus especificidades étnicas. La política indigenista preponderante sería la represión y el exterminio por el ejército a lo largo del siglo XIX (Medina, 2000).

Durante la guerra de independencia y las subsecuentes guerras, los nuevos gobiernos se dedicaron a la labor de crear una nación. La heterogeneidad de la población mexicana, compuesta principalmente de indígenas, europeos, criollos, africanos, y varias mezclas de estos grupos, hizo esta labor difícil. El consenso liberal consistía en unir simbólicamente a los habitantes bajo una sola identidad; la unidad nacional implicó como necesaria la integración de todos a la nueva nación, asimilándolos a las costumbres criollas como el estándar de civilización deseada (Solórzano-Thompson & Rivera-Gaza, 2009). En este período comienza una exaltación del pasado indígena y de su herencia arqueológica e histórica, pero una negación de su presencia. Esta política planteada por el Estado revolucionario no sólo ignorará la diversidad cultural de los pueblos indios, tratará de eliminarla mediante la acción educativa dirigida a la castellanización directa de los hablantes de las innumerables lenguas amerindias (Medina, 2000).

Pesé a los constantes intentos de integración, la continuada presencia de los indígenas es vista como resultado de una falla del proyecto nacional. Su existencia es concebida como el *problema del indio*, pues es vista como un reto y un desafío que la nación debe resolver (Navarrete, 2004).

En este contexto aparece lo que ha sido denominado como *indigenismo*: un movimiento de la Reforma que encabezó Benito Juárez y que se encaminó a incorporar a los grupos étnicos en la sociedad, proporcionándoles todos los instrumentos de la civilización necesarios. Esta política se sustentaba en la preeminencia de los derechos del individuo por sobre los de la colectividad; suponía que la suma del progreso de cada uno, representaba el progreso común. Como tal protocolo tuviera sus raíces en el liberalismo, en la libre competencia, en el afán de ganancia y en la propiedad privada, provocó una tremenda conmoción sobre las comunidades indígenas, muchas de las cuales desaparecieron o se vieron reducidas (Aguirre Beltrán, 1976).

(...) el liberalismo destruyó un número considerable de comunidades al minar su base material; la incorporación de los miembros de las comunidades a la vida nacional se hizo a base del despojo de sus posesiones, de su base de sostén y de entregarlos a la voracidad de la hacienda (...) el resultado de tal política fue la concentración de la tierra en beneficio de los hacendados (Aguirre Beltrán, 1976, p. 24).

El destino del indigenismo no es procurar la atención del indígena, sino fungir como un medio para la consecución de una meta *mayor*: “la integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos

libres e iguales” (Aguirre Beltrán, 1976, p. 28). En el diseño de esta política no contempla la participación de la población a la que se dirige ni su opinión sobre lo que le concierne, sino que es formulación del proyecto hegemónico nacional que:

contempla el tratamiento que debe dar a los grupos llamados indígenas de acuerdo con los valores y los intereses nacionales. El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino las de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígena (Aguirre Beltrán, 1976, pp. 24-25).

Esta exclusión sostenida y la exaltación del mestizaje como negación de la diversidad étnica y lingüística de la población mexicana (Medina, 2000), produjo enfrentamientos culturales que habrían de continuar materializándose durante todo el siglo XIX y XX. La Revolución Mexicana de 1910 resultó quizá la más violenta y masiva. Después de 10 años de luchas internas, se promulgó una nueva constitución en 1917; sobre esta base, y en el contexto de una sociedad polarizada, se llevaron a cabo importantes debates acerca de la cuestión de la identidad nacional y su relación con la modernidad (Solórzano-Thompson & Rivera-Gaza, 2009).

Los movimientos revolucionarios que se produjeron y las dos guerras mundiales hicieron dar un vuelco a la política indigenista de los países que, como los mestizo-americanos, resistieron la violencia de la incorporación: se introdujo por primera vez un elemento de justicia social en la política indigenista (Aguirre Beltrán, 1976)—aunque no fue suficiente. La posición del régimen revolucionario frente a los pueblos indios siguió siendo la exaltación de la fusión racial, del mestizaje que encuentra en José Vasconcelos a su gran impulsor.

En las primeras décadas del siglo XX, Vasconcelos discursó sobre la *raza cósmica*, un concepto que revisaba de manera positiva la mezcla de razas producto de más de 400 años de colonización. La *raza cósmica*, según Vasconcelos, era superior a sus componentes porque incorporaba las mejores características de ambas (Solórzano-Thompson & Rivera-Gaza, 2009).

El nacionalismo de la Revolución Mexicana, una vez instalado el nuevo aparato estatal, despliega un vigoroso movimiento social y cultural signado por la recreación de una tradición cultural que insiste de diversas maneras en sus raíces indias, pero también se plantea el incidir en la transformación de los pueblos indios, considerados como una especie de *contemporáneos primitivos*, y la constitución de una nación homogénea en lo lingüístico, lo racial y lo cultural. Éste es el trasfondo en que se inicia, en 1936, una nueva reconfiguración del imaginario indígena. Este nuevo imaginario posrevolucionario tratará de contribuir a la solución de los grandes problemas nacionales y particularmente al del llamado *problema indígena* (Medina, 2000). Aunquedurante casi seis décadas el tema y sus formas de atención y abordaje no variarán en lo sustantivo. El verdadero viraje tendrá lugar hasta el 1 de enero de 1994 con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); es ahí cuando se retoma efectivamente la discusión en torno al *indigenismo* y, sobre todo, sitúa la problemática en el marco de la cuestión étnico-nacional.

1.1.4.2. Políticas sociales

Imagino otro universo, a nuestro alcance, en el que (...) podamos afirmar juntos nuestras muchas identidades en común (incluso mientras los singularistas belicosos gritan en la puerta).
Amartya Sen(2007)*Identidad y violencia. La ilusión del destino.*

Las políticas sociales, entendidas como alternativas superadoras de la desigualdad, son las acciones de gobierno que buscan dar respuestas a las diversas demandas y necesidades de la sociedad; ellas se pueden entender como el uso estratégico de sus recursos para aliviar los problemas nacionales (Ruiz & Cárdenas, 2015). Implican la incorporación de recursos públicos, privados y/o la mezcla de ambos, dependiendo del tipo de estado que se trate, del modelo de desarrollo asumido y de la política económica imperante (Arellano, 1985).

Las políticas sociales forman parte sustancial de la acción del Estado y reflejan en parte las condiciones de desempeño y las definiciones que lo guían; son un modo de relación entre los ciudadanos y aquel, cuya tendencia puede ser participativa o buscar la dominación, la subordinación y/o la contención. Este tipo de políticas pueden definirse como resultado de un proceso de sucesivas tomas de posición, que se concreta en un conjunto de decisiones, acciones u omisiones, asumidas fundamentalmente por los gobiernos frente a los problemas públicos vividos por la sociedad civil (Bello, 2002). La configuración de las políticas sociales es consecuencia de procesos políticos y éticos a la vez, a través de los cuales se pretende una redistribución de la riqueza económica y se determina la conducta moral de una sociedad (Licha, 1999).

En México, aunque la acción del Estado hacia los pueblos indígenas ha sido permanente desde principios del siglo XIX, el mayor impacto de esta relación se produce en el siglo XX tendiendo como intermediarios a las políticas y programas desarrollistas con que el Estado nacional intentó transformar a los indígenas. En ese sentido, la política *indigenista* se convirtió en una enclavada dentro del proyecto de modernización de la sociedad, donde la lengua, la cultura y todos aquellos elementos o señales de identidad propiamente indígena no eran más que obstáculos por superar (Cardozo, 2006). A continuación se detallan sucintamente algunos momentos de intervención e incidencia política en torno a las personas y pueblos indígenas como sujetos de atención política social; un recuento que nos permite contar con un marco contextual de análisis de las mismas.

1.1.4.2.1 Panorama histórico de regulaciones morales dirigidas a la atención de los pueblos indígenas

En este despliegue panorámico es importante comenzar elucidando qué se entiende aquí por regulación moral y qué relación guarda con lo político. Partimos de la política como una forma de regulación que integra lo jurídico y lo moral. Ella contiene elementos de la conducta humana racional y libre, ordenados de acuerdo con la moralidad en atención a una finalidad concreta y en consonancia con las ideologías en que se sostengan; incluye principios que se presentan a la razón como obligatorios para regular la libre actividad humana y la convivencia entre sus pares. En ese ámbito de colectividad, el nivel superior de regulación moral se logra sobre la base de las formaciones de sentido que determinan el de identidad y dignidad de los sujetos que la integran (Kraftchenko, 1989). En su pretensión regulatoria con base en los más altos grados de libertad, justicia y dignidad, se sustenta la esperanza por el deseable porvenir social.

1.1.4.2.1.1 Contexto internacional

Instituciones como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) han marcado la pauta en el ámbito mundial respecto a las reformas de las políticas sociales de cada nación y destacan por sus esfuerzos para lograr el reconocimiento, respeto y difusión de los derechos indígenas.

Estas organizaciones han establecido convenios en materia de reconocimiento para los derechos de los pueblos originarios; los países adherentes a éstas los suscriben y tienen la obligación de hacer las adecuaciones pertinentes en sus legislaciones nacionales. Sin embargo, este extraordinario logro aminorar sus resultados en muchos de aquellos países que lo adoptan con un mero carácter enunciativo; es decir, los cambios no contienen las reglamentaciones conducentes que los vuelvan operativos.

En la historia de la lucha por la justicia para los pueblos originarios del mundo, hay dos convenios que destacan por su relevancia: el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas por la ONU.

El Convenio 169 de la OIT es el que mayor debate e interés despertó a finales del siglo pasado, pues asienta el precedente del reconocimiento de los pueblos indígenas en el plano internacional (OIT, 2006). El Convenio se firmó el 27 de junio de 1989 en Ginebra, Suiza, en el marco de la Conferencia Nacional de la OIT, y fue ratificado por el gobierno mexicano el 5 de septiembre de 1990.

La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aprobada el 3 de septiembre de 2007. Se encontraba como proyecto en la ONU desde 1994 pero encontró durante todo ese tiempo una enorme resistencia por parte de algunos países para suscribirla, en cuanto los impelía a contraer ciertas obligaciones para garantizar plena autonomía en lo individual y colectivo a las personas indígenas. En resumen, la Declaración busca garantizar a los pueblos indígenas los derechos a la libre determinación y a la autodeterminación, a la libertad, la paz y la seguridad, al desarrollo, a la lengua, a la identidad, a regirse por sus propias costumbres, a la participación política y a la propiedad de tierra (CDI, 2009).

Alternos a estos esfuerzos institucionales, existen sólidas organizaciones sociales que, ajenas a los convenios internacionales institucionales, colaboran en la construcción y debate en torno a este tema. El Foro Social Mundial (FSM, 2015) es un ejemplo de ello.

1.1.4.2.1.2 Nacional

La situación del indígena es un tema recurrente en el debate nacional mexicano. El asunto se ha discutido desde la época colonial y, aunque propiamente no existía un proyecto establecido en materia de atención a los pueblos indígenas por parte del gobierno, la labor evangelizante de los misioneros fue fundamental en la incipiente reflexión en torno a sus necesidades, intereses y diferencias. Las Leyes de Burgos en 1512 y Las Leyes de Indias en 1680 trataron de regular algunas situaciones como la esclavitud y la remuneración por su trabajo. Pero habría que destacar que, a pesar de la labor caritativa y humanitaria que en algunos momentos se intentó adoptar, la prioridad de la corona española era bastante clara: su necesidad de mano de obra para sus empresas (Korsbaek, 2008).

La opresión, la marginación, el maltrato y las vejaciones de que eran objeto las personas indígenas por los españoles, fueron algunos de los argumentos ideológicos en que se fundamentó el movimiento independentista. Tres siglos de dominación española causaron terribles estragos en las distintas comunidades indígenas. En las batallas de la independencia mexicana no podían faltar grupos numerosos de indígenas que trataban, a lo sumo, de obtener una mejor oportunidad de vida. En el ideario político de Miguel Hidalgo y Costilla se encuentran numerosas referencias a la situación de los grupos indígenas y a las posibilidades de su mejoramiento. En las distintas Constituciones que sucedieron a ese movimiento, se manifestaron cada vez más las necesidades de estos pueblos —aunque casi siempre las modificaciones a favor de éstos quedaban suspendidas o sin aplicación (Molina, 2008).

La Constitución de Cádiz en 1812, *Los Sentimientos de la Nación* de José María Morelos en 1813, el Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana en 1814 y las Constituciones de 1824 y 1857, son todos documentos fundamentales para el entendimiento cronológico de la construcción de la nación —previa a 1910 (Vidales Delgado, Alemán Martínez, & Reyna Martínez, 2007). Mientas tanto, durante un siglo más los indígenas mexicanos (y la mayor parte de la población mexicana) se quedarían esperando los cambios y beneficios que aquellas estipulaciones traerían para sus vidas independientes. Éstos nunca llegaron y los problemas se agudizaron más. La opresión, la injusticia y la miseria obligaron al país a arrojarse nuevamente a un movimiento armado: la Revolución Mexicana.

La Revolución Mexicana llega a su parte final al momento de la firma de la nueva Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la de 1917, que nos rige aún. El marco del reconocimiento de los derechos indígenas no se manifiesta explícitamente en esta Constitución, sino que va materializándose paulatinamente a través de políticas institucionales emprendidas en distintos momentos por el gobierno federal (Molina, 2008).

En 1925, con la intención de impartir justicia a los pobres del campo y como uno de los compromisos de la Revolución, se crea el Departamento de Escuelas Rurales de incorporación Cultural e Indígena. En 1936 se funda el Departamento de Acción Social y de Protección Indígena. En el período presidencial de Lázaro Cárdenas se crea el Departamento de Asuntos Agrarios, con el cual se pretendía apoyar a los pueblos indígenas bajo el lema de “Tierra y libertad” (Korsbaek, 2008). Esta primera institución indigenista forma parte de una estrategia gubernamental que establece un complejo educativo desde el cual se despliega una elaborada política cultural. Para resolver los agudos problemas que plantea el desarrollo de los programas educativos en el medio indígena, particularmente el del manejo de las numerosas lenguas amerindias, en 1936 se crea el Consejo Nacional de Lenguas Indígenas (Medina, 2000).

En 1937 surge el Departamento de Educación Indígena (DEI), en 1939 aparece el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y en 1948 comienza actividades el Instituto Nacional Indigenista (INI) estructurados para la protección, conservación y difusión del patrimonio histórico de la nación. Sus creaciones forman parte de una etapa en la cual se cristaliza una política de la cultura de fuerte conciencia nacional y con articulaciones complejas con los proyectos educativos y la política agraria (Medina, 2000).

A partir de esta etapa comenzaron a surgir distintos organismos de atención a los pueblos

indígenas en distintos momentos y ámbitos. En los años 70, y en respuesta de las políticas integracionistas propuestas por el estado, surgieron distintas organizaciones indígenas que enarbolaron causas como la defensa de la tierra, acceso a la educación, el reconocimiento oficial de sus lenguas y la igualdad, entre otras (Korsbaek, 2008).

En la década de los 80 el discurso político comienza a reconocer ya la pluralidad cultural y lingüística de la sociedad nacional. A partir del gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988) se impulsa, desde las propias instituciones gubernamentales, un movimiento para la reforma del Artículo 4º Constitucional con el fin de otorgar reconocimiento a la composición pluriétnica de la nación mexicana, aunque sin implicación política (Medina, 2000). Pero es hasta 1992 cuando el Estado mexicano reconoce constitucionalmente la presencia de los pueblos indígenas en aquel Artículo. Si bien la nación reconoce la presencia de los pueblos indígenas y se declara como una nación pluricultural, el rezago social y económico en el que se encuentran estos grupos era cada día más preocupante (CDI, 2010).

En este contexto nacional, el año de 1994 arranca con la aparición del EZLN en la Selva Lacandona de Chiapas. Este movimiento indígena armado señala entre sus exigencias el cese a la marginación y al olvido que se les ha impuesto durante 500 años, sometiéndolos al rezago, la desigualdad y la injusticia sociales (Molina, 2008). La aparición de este nuevo actor social transforma radicalmente la discusión del indigenismo y, sobre todo, sitúa la problemática en el marco de la cuestión étnico-nacional (Medina, 2000).

El movimiento zapatista ha tenido la virtud de llamar la atención mundial sobre el grave abandono de las comunidades indígenas mexicanas. El 10 de marzo de 1995 se creó la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas que, junto con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar fueron piezas fundamentales en la nueva legislación que sobrevendría 7 años más tarde. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos fue reformada en agosto de 2001 y en ella se vieron reflejados algunos aspectos demandados por el EZLN y por otros sectores de la sociedad —aunque dejando pendientes muchos de ellos; entre los más importantes: el de la autonomía indígena para autogobernarse (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2014) y el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho (Durin, 2010). Los cambios en la Constitución atienden principalmente a aspectos como la prohibición de la discriminación, la exigencia de un trato igualitario y la igualdad de oportunidades. Estos y otros cambios sustanciales se modificaron en ese año. A partir de entonces se realizó un exhorto para que las entidades federativas adecuaran sus códigos locales en concordancia con estos cambios (Vidales Delgado, Alemán Martínez, & Reyna Martínez, 2007).

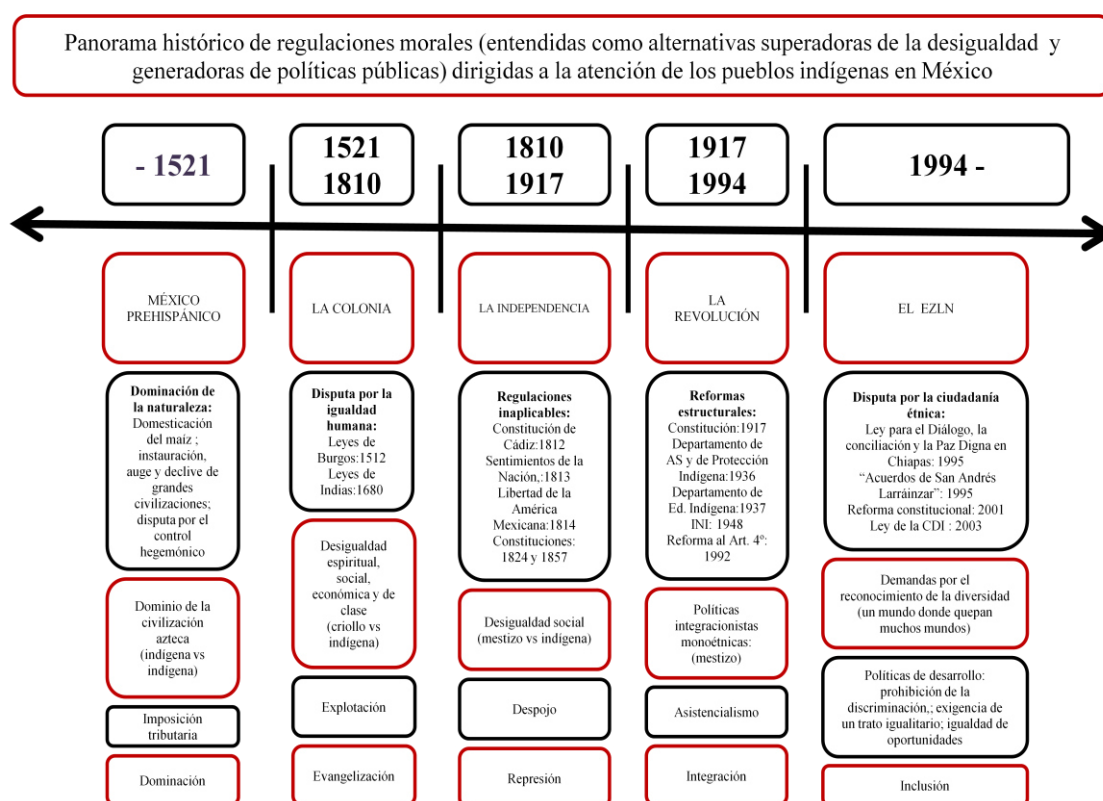
El 5 de Julio de 2003 desaparece el INI para dar paso a un nuevo órgano de carácter federal: la CDI. Con ese órgano apareció también la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Este órgano parte de los siguientes principios: a) el principio de respeto multiétnico y pluricultural, b) el principio de no discriminación, c) el principio de integralidad, d) el principio para fomentar el desarrollo sustentable, e) el principio de inclusión de la mujer indígena y f) principio de consulta (CDI, 2003).

Así, durante los últimos 10 años la propuesta de política social hacia los pueblos y las personas indígenas ha girado principalmente en torno a los siguientes temas y estrategias: educación indígena, servicios de salud, abatimiento del rezago en infraestructura básica,

cultura indígena, derechos indígenas, defensores profesionales bilingües, entre otras (Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, 2013).

La dispersión hacia los centros urbanos en busca de trabajo y la configuración de grandes corrientes migratorias hacia el norte del país han repercutido en las comunidades expulsoras y en las regiones de las cuales ahora forman parte. De ese modo es como la política indigenista se descentraliza, otorgando cada vez más presencia a los gobiernos estatales en los programas que les atañen (Medina, 2000).

Tabla 4. Línea de tiempo de regulaciones morales dirigidas a la atención de los pueblos indígenas en México



1.1.4.2.1.3. Contexto Estatal

La política indigenista sustentada en el integracionismo resultó limitada a la hora de explicar la presencia indígena fuera de su contexto geográfico tradicional. Por lo mismo, su situación en las ciudades no fue motivo de atención prioritaria y no se definieron acciones institucionales específicas (Durin, 2010). Las políticas sociales dirigidas a atender a los pueblos y personas indígenas que habitan en el estado de Nuevo León han sido muy pocas, cuando no inexistentes. A partir del aumento de la población indígena, algunas instituciones estatales comenzaron a incluir dentro de sus reglamentaciones y programas algunos apartados que los contemplaran (Codesol, 2007). Las primeras instituciones de gobierno con las cuales entraron en relación los indígenas fueron los municipios; estas

relaciones fueron conflictivas y atendieron cuestiones clave como la vivienda y el trabajo (Durin, 2010).

La primera política nuevoleonesa dirigida a los indígenas surgió en 1998, cuando la Secretaría de Educación de Nuevo León se preocupó por atender a este sector de la población a través de un programa de Educación Intercultural (Durin, 2010). Ante los grupos numerosos de niños y niñas indígenas concentradas en algunas colonias pertenecientes a sectores de pobreza y marginación, se implementó en algunas de sus escuelas un programa complementario de educación. La Secretaría esperaba que dicho programa ayudaría a preservar parte de su cultura y, a la vez, incidiría en una mejor integración cultural de esa niñez en un contexto que les resulta, de inicio, adverso. El programa funciona desde entonces y cuenta con maestros provenientes de distintos orígenes étnicos que imparten sus clases en intervalos de 7 o 15 días (Vidales Delgado, Alemán Martínez, & Reyna Martínez, 2007).

A partir del año 2000 se implementaron algunos talleres de cultura popular por parte de la Dirección de Culturas Populares del Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, dirigidos principalmente a los indígenas mixtecos que se encuentran asentados en la colonia Héctor Caballero en el municipio de Juárez. Estos talleres comenzaron a visibilizar a los indígenas hacia el interior de las instituciones gubernamentales; y aunque nunca se diseñó alguna estrategia o programa formal de atención a estos grupos, despertaron cierto interés de otras instituciones de esta índole (Hernández, 2011).

Como consecuencia de las crecientes demandas de los grupos indígenas, desde el año 2003 el Consejo de Desarrollo Social (Codesol) a través de la Dirección de Marginación Rural y Urbana, empezó a realizar algunas actividades, principalmente de diagnóstico y de organización comunitaria en distintos municipios donde se tenían identificados grupos conglomerados de población indígena. Este trabajo continúa hasta la fecha aunque se ha ido enfocando cada vez más en cuestiones de asistencia y promoción del folclor, particularmente desde el cambio de aquel Consejo en Secretaría, con la administración estatal que entraría en vigor en 2009. La atención se focalizó en los asentamientos de tipo congregado por la facilidad que representaba esta concentración residencial. La Codesol se propuso crear espacios interculturales dentro de las colonias con mayor presencia de familias indígenas. Su función sería fomentar la convivencia entre mestizos e indígenas y el desarrollo de los colonos a través de clases y talleres, aunque siempre desde una visión asistencial (García Tello, 2013; Durin 2010). Al respecto, Diana García Tello (2013) refiere que:

Si bien la CDI y el entonces Consejo de Desarrollo Social (ahora Secretaría de Desarrollo Social) fueron las primeras instancias en acercarse para resolver las demandas primarias de ciertos grupos (mixtecos, nahuas y otomíes), de cierta manera al carecer de experiencia, voluntad y una evidente desinformación sobre los pueblos indígenas en México, trataron, y siguen tratando, a los indígenas de manera asistencialista. Esto es, satisfaciendo sus necesidades inmediatas sin una intervención directa en campo, sin conocer sus usos, costumbres, necesidades. Además, se han centrado en los grupos congregados que viven en una misma área residencial como los mazahuas, mixtecos, otomíes y algunos nahuas, dejando de lado a indígenas que viven de manera dispersa (como los tének) en el área metropolitana. Esto ha fomentado la visibilidad de algunos grupos y la invisibilidad de otros (p. 85).

En 2004, a iniciativa de un grupo de indígenas que viajaron a la Ciudad de México para solicitarlo, se abrió en Nuevo León una oficina de atención de la CDI —esta oficina dependía de la Delegación de San Luis Potosí. La CDI, además de procurar el reconocimiento de la población indígena en el estado, también ha apoyado la realización de proyectos culturales, gestiones de vivienda y acciones en materia de procuración de justicia. En el 2005, la CDI se alía con el Codesol y abren dos Centros Comunitarios de Desarrollo Interculturales en las colonias con población indígena Héctor Caballero y Arboledas de los Naranjos en el municipio de Juárez (García Tello, 2013; Durin 2010). Estos Centros ofrecen actividades de capacitación en oficios, culturales, recreativos y formativos. Siguen vigentes hasta el día de hoy.

Por otro lado, el Instituto Estatal de las Mujeres (IEM) ha realizado algunas actividades en conjunto con otras organizaciones (Codesol, 2007). Desde el 2008 cuenta con la Dirección de Atención a la Mujer Indígena que procura realizar actividades permanentes en torno a la sensibilización de funcionarios de gobierno en materia indígena y en atención de mujeres maltratadas (IEM, 2015).

Además de estos programas e instituciones, en otras dependencias se han venido modificando paulatinamente algunas de sus reglamentaciones, los sectores de salud, educación y seguridad son ejemplos de ello. Aunque en su mayoría sólo se encuentran estas señalizaciones como letra muerta, adaptaciones de legislaciones de otros estados e instituciones, copiadas literalmente sin mediar diagnóstico alguno ni análisis del contexto local. En algunos gobiernos municipales se han atendido algunas necesidades de estos grupos cuando éstas se han expuesto, aunque comúnmente se les atiende más por su carácter de pobreza que por su condición indígena (Hernández, 2011).

Actualmente, el Gobierno del Estado de Nuevo León establece en su Plan Estatal de Desarrollo 2010-2015 que: la población indígena tiene derecho a ser considerada dentro del diseño de políticas públicas encaminadas a la corrección de las asimetrías sociales y el respeto a la diversidad cultural como líneas de erradicación de la pobreza y de la disminución de la desigualdad (Plan Estatal de Desarrollo. 2010-2015, 2010).

Los tipos de políticas que han sido llevadas a cabo en Nuevo León son de índole distinta: la educativa, que es más bien de corte multiculturalista y pretende promover procesos de interculturalidad en las escuelas públicas, y la participativa que es claramente neoindigenista (Durin, 2010). Ambas comparten una demanda implícita en sus acciones: el reconocimiento legítimo y legal de la presencia indígena en la entidad.

Como se menciona en el contexto nacional, todos los estados de la República tienen la obligación de adaptar sus constituciones locales, añadiendo o modificando los apartados que atañen a la población indígena. Actualmente Nuevo León establece el reconocimiento de la presencia de las personas indígenas en él por medio de la Ley de los Derechos Indígenas en el Estado de Nuevo León, erogada y publicada en el Diario Oficial en 2012. Ésta (2012) reconoce el derecho de los indígenas a conservar sus identidades, incluyendo el derecho a identificarse a sí mismos y a ser reconocidos como tales. Así, los indígenas tienen derecho a ejercer sus tradiciones culturales libres de toda forma de discriminación. Asimismo, a que sea reconocida su contribución a la sociedad y la economía nuevoleonense por su trabajo e identidades. La promulgación de esta Ley es de suma importancia, pues a partir de ella pueden proponerse nuevos programas o modificaciones a las políticas

sociales ya existentes que incluyan las necesidades e intereses propios de este sector (Hernández, 2011).

1.1.4.3. Prácticas ciudadanas

*Sabedlo, soberanos y vasallos, / próceres y mendigos: / nadie tendrá derecho a lo superfluo / mientras alguien carezca de lo estricto.
Lo que llamamos caridad y ahora / es sólo un móvil íntimo, / será en un porvenir lejano o próximo / el resultado del deber escrito.
Y la Equidad se sentará en el trono / de que huya el Egoísmo, / y a la ley del embudo, que hoy impera, / sucederá la ley del equilibrio.*
Salvador Díaz Mirón, *Asonancias*

A partir de 1992, en el marco del V Centenario del Descubrimiento de América, se hace notable un resurgimiento indígena independiente, cobra impulso cada vez más una participación organizada de los indígenas en la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos en general y de los derechos indígenas en particular. La contribución de las ONG internacionales, nacionales y locales al movimiento de la sociedad civil y su contribución en la lucha de los pueblos indígenas de México ha sido notable. Organizaciones como Greenpeace han jugado un papel pionero en la defensa de la ecología y el medio ambiente; Amnistía Internacional lo ha hecho en el campo de la defensa de los derechos humanos e indígenas; y ambas han sido incidentes. Su poder e influencia se basa en la legitimidad de su palabra, no en su legalidad (Sánchez, 2000).

La consolidación definitiva de formas de organización independientes en el seno de la sociedad civil mexicana (Dietz, 1999), se da con la aparición en el escenario político nacional del EZLN y su impacto en los movimientos indígenas. Desde el inicio de la insurrección zapatista en 1991, México fue testigo de profundos cambios en las estructuras políticas del país. Se establecieron instituciones nacionales para evaluar y promover la defensa de los derechos humanos y se hicieron reformas constitucionales que buscaron solucionar el conflicto en Chiapas, mediante el reconocimiento e integración de los pueblos indígenas en México. El EZLN logró captar la atención de la sociedad civil global organizada, que es representada por las llamadas Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) (Legaspi, 2008).

Inmediatamente después del enfrentamiento armado entre el EZLN y el Ejército Mexicano, diversas OSC arraigadas tanto en Chiapas como en la Ciudad de México generan el movimiento Espacio Civil por la Paz (ESPAZ), dedicado a canalizar ayudas humanitarias así como campamentos de observadores nacionales e internacionales hacia dentro de la cercada región de conflicto (Dietz, 1999).

Como esta organización, otras surgieron a lo largo del territorio mexicano, aunque sus motivaciones también fueron producto de una boga generalizada de activismo político de la sociedad civil. De esta forma tenemos dos causalidades promotoras del activismo político de la sociedad civil mexicana, que empezó a inmiscuirse en temas antes reservados a la entidad hermética del Estado. Por un lado, la desigualdad y precariedad en la que han vivido los indígenas en México a lo largo de su historia y, por otro, la creciente necesidad de democratizar al sistema político mexicano. Ambas fueron detonantes del nuevo e incipiente activismo de la sociedad civil mexicana (Legaspi, 2008).

Como se describe en el párrafo anterior, la proliferación de organizaciones indígenas en México responde a diversas causas, donde algunas responden a modelos tradicionales de organización de las comunidades y, otras, importantes por su función, restringen sus actividades a la comunidad o a la región. Algunas de las más importantes a nivel nacional

son: Promoción del Desarrollo Popular, el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos), el Centro de Estudios Educativos, la Academia Mexicana de Derechos Humanos y la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos «Todos los Derechos para Todos», el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez AC, la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, el Consejo Indígena Popular de Oaxaca «Ricardo Flores Magón» (CIPO), y el Comité de Solidaridad Triqui (Zolla & Zolla Márquez, 2004).

En el ámbito académico destacan por su importancia e incidencia social en el tema indígena: el Programa Universitario México Nación Multicultural de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) (Hernández, 2011).

En Nuevo León, la relación entre los grupos indígenas e instituciones de gobierno no siempre ha sido positiva. En determinados momentos se han vivido etapas de tensión y distanciamiento, principalmente cuando los indígenas consideran que no se les ha atendido correctamente. García Tello (2013) distingue dos tipos de organizaciones locales: las asociaciones indígenas y los grupos proindígenas. De las primeras afirma que, ante el poco interés de las instituciones gubernamentales, fungen como herramientas para tener acceso a recursos y servicios estatales; los segundos, refiere, son “aquellos formados por iniciativa de personas no indígenas interesadas en conocer, apoyar y trabajar directa o indirectamente con los [indígenas] que radican en el área metropolitana” (p. 83).

Entre las asociaciones indígenas destacan las que se refieren a continuación: Asociación Mazahua del Norte de México “Julia de Jesús Fernández” AC, que se formó en el 2004 con la finalidad de hacerle frente a los maltratos y discriminación que recibían por parte de las autoridades locales; Unida Mixteca AC y Por Nuestra Identidad Mixteca AC, creadas respectivamente en 2007 y 2008, siguiendo los pasos del ejemplo mazahua y buscando representatividad para acceder a los recursos de gobierno; Hñahñu Dintuge Metige. Otomíes Defendiendo lo Nuestro AC, fundada oficialmente en 2009 y con el mismo objetivo de las demás; y Mazahuas de Arboledas de San Bernabé AC, creada en 2010 por otro grupo mazahua originario del Estado de México (García Tello, 2013; Durin 2010).

Entre este auge de formalización legal, se conforman agrupaciones que no consideran conveniente el registrarse oficialmente, para no verse sujetas a regulaciones externas ni a implicaciones legales (Hernández, 2011). De ese tipo destacan: Agrupación Chiconamel, que integran indígenas nahuas originarios de ese municipio veracruzano, con el objetivo de conservar su identidad y preservar sus tradiciones (Hernández N. , 2011); y la Unidad Nacional Indígena Revolucionaria, una organización que busca conjuntar representantes y líderes de distintos grupos para promover la justicia social (UNIR, 2015). Estas asociaciones indígenas resaltan su presencia y refuerzan su incorporación como actores sociales legítimos en el Estado.

Respecto a los grupos proindígenas puede señalarse que, por lo limitado de sus recursos, focalizan su atención en las comunidades con mayor visibilidad (mazahuas, otomíes, mixtecos y nahuas), aunque poco a poco han extendido sus redes de apoyo a otros indígenas que se encuentran dispersos por el AMM (García Tello, 2013). Entre ellos destacan: Misión del Nayar ABP, que surge legalmente en el año 2000 con el fin de formalizar la ayuda que dan a las comunidades indígenas cora, huichola, tepehuana y mexicana que convergen en la zona de La Mesa del Nayar, Nayarit y que ocasionalmente

viven por temporadas —de estudio, principalmente— en Nuevo León (Misión del Nayar, 2015); Zihuame Mochilla AC, que se creó en 2003 con el fin de apoyar proyectos productivos para mujeres nahuas de Chahuatlán, Veracruz; y Procuración de Justicia Étnica AC (PJEAC), que apareció formalmente en 2007 con la intención de coadyuvar en el reconocimiento de la población indígena en Nuevo León. Este grupo representó un elemento “incomodo” para las instituciones gubernamentales, pues hasta ese momento nadie más intervenía a favor de los indígenas con *esa* propuesta de visión: trabajar en los problemas de la población indígena y su inserción social en la ciudad, a través del tejido de lazos de solidaridad entre ellos (García Tello, 2013).

Posteriormente se conformarían Enlace Potosino AC (2009), un grupo de personas originarias de San Luis Potosí con la intención de fomentar una sociedad más responsable con su realidad social, creando lazos institucionales entre los gobiernos de aquel estado y el de Nuevo León (Enlace Potosino AC, 2015); y Zihuakali. Casa de las mujeres indígenas en Nuevo León AC, conformado por mujeres indígenas de distintos orígenes étnicos y que administran un programa financiado por la CDI con el objetivo mayor de coadyuvar en la erradicación de la violencia hacia la mujer indígena (Zihuakali, 2015).

En este ámbito de la colaboración proindígena, destacan alumnos y exalumnos de la Universidad de Monterrey (UdeM) y del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM) Campus Monterrey, interesados en conocer la historia y necesidades de los pueblos indígenas para apoyarlos de distintas maneras. En la UdeM comenzaron conferencias de temas relacionados con los derechos y educación indígena y, en el ITESM, se formó la Asociación Estudiantil por los Pueblos Indígenas (AEPI), que organiza encuentros, reuniones y talleres para difundir la situación de las comunidades radicadas en la ciudad (García Tello, 2013).

Un rol importante también lo han jugado investigadoras del CIESAS-Noreste, quienes han realizado un trabajo fundamental en la caracterización actual de la población indígena en el estado, asumiendo como propias las demandas de justicia social evidentes y explícitas en las acciones actuales de resignificación de lo indígena en Nuevo León (Hernández G., 2011), privilegiando las vicisitudes sociales de las empleadas domésticas, cuya presencia ha sido visibilizada a través de sus investigaciones (Durin, 2010).

La interacción entre asociaciones indígenas, grupos proindígenas e instituciones gubernamentales (cada sector con distintas herramientas y en diferentes campos: jurídico, salud, educativo, laboral, vivienda, social, etcétera), ha posibilitado la visibilidad y presencia de los indígenas en la entidad (García Tello, 2013). Ello ha permitido beneficios intangibles para aquellos a quienes sistemáticamente les había estado vedada la adscripción nuevoleonense. Esto, sin embargo, ha significado poco beneficio material para sus destinatarios: acaso los sectores más favorecidos sean los minoritarios, que se encuentran congregados, y no así la mayoría que se encuentra dispersa. Resulta claro que una de las tareas más urgentes es la expansión de los beneficios posibles hacia los sectores más aislados y desprotegidos, lo que podría darse mediante el establecimiento de políticas públicas sensibles a esta necesidad. Por otro lado, es claro también lo que enuncia García Tello (2013), cuando sostiene que:

Los indígenas aprendieron a negociar con su identidad, reconociendo en qué espacios se puede ser miembro de algún grupo étnico (y en cuáles no), también ha favorecido el acceso a distintos campos como el institucional y el educativo, para obtener beneficios a los que otros grupos en situación marginal y de

pobreza no pueden acceder de manera fácil. Este hecho es un elemento fundamental en la forma en que se han organizado socialmente las comunidades indígenas en el espacio urbano (p. 87).

Desde el 2009, a instancias de PJEAC, comenzaron a realizarse distintas acciones tendientes a construir una ruta operativa para la consecución de una ley en materia de derechos indígenas en el estado de Nuevo León. En conjunto con otras organizaciones, se invitó a la sociedad nuevoleonense a participar en esta tarea: a organismos de gobierno, sociedad civil organizada e instituciones académicas. PJEAC siempre estuvo consciente de la necesidad de legislar localmente sobre este tema, pero no desde la obligatoriedad de hacerlo (es decir, de la necesidad de cumplir con un trámite pendiente), sino desde la específica necesidad de contar, en la práctica, con el reconocimiento social y gubernamental de que en Nuevo León existen y viven personas indígenas, de que se les reconozca su ciudadanía, sus diferencias, sus necesidades e intereses y fundamentalmente su aporte sociocultural a la identidad nuevoleonense. Y así fue como se concretó la Ley en materia indígena en el estado de Nuevo León. En abril del 2011 se publicó en el Diario Oficial del Estado de Nuevo León la nueva Ley. Ésta es, sin duda, un logro de la participación de los grupos ciudadanos organizados, con apoyo suficiente de instituciones académicas y gubernamentales, así como de la voluntad política de la Septuagésima Segunda Legislatura del H. Congreso del Estado de Nuevo León (Hernández G., 2011).

A través de un trabajo constante de la misma ciudadanía, y en este tipo de escenarios, es posible revertir rezagos sociales y posibilitar una incidencia con mayor eficacia. Así mismo pueden generarse mecanismos de diálogo para el (primero) reconocimiento sostenido de la presencia de las personas indígenas en Nuevo León; después (segundo) el establecimiento de leyes y normas que regulen el respeto a la diferencia en términos de equidad y de justicia; y (tercero) la construcción de un espacio intercultural que reconozca, identifique, valore y privilegie sus diferencias como parte de su riqueza (Hernández G., 2011).

1.1.5. Síntesis: reconfiguración de la identidad étnica nuevoleonense

En el siglo XX es notoria la presencia de grupos de otras porciones del territorio mexicanos en la ciudad de Monterrey. (...) estos hombres, mujeres y niños no son unos recién llegados a nuestra historia.
Raúl Rangel Frías. Teorema de Nuevo León

Los resultados de las políticas indigenistas han mostrado su fracaso tras haber impuesto estrategias de desarrollo que no han coincidido con la visión e intereses específicos de esos pueblos. Esta incongruencia se ha reflejado en que las condiciones de pobreza y marginación continúan y, en algunos casos, se han agudizado; situándoles en riesgo de desaparición. En años recientes el camino hacia donde transitan las políticas públicas se ve influido por otros factores: uno es el desarrollo de un marco normativo internacional que ha avanzado sobre el reconocimiento de sus derechos, instando a los países a reformular el contenido de su marco legislativo y sus políticas públicas de desarrollo. Eso, de tal manera que el marco jurídico en México reconoce actualmente la composición pluricultural, la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y la reproducción de su cultura, mientras en el terreno institucional construye propuestas como la nueva relación Estado-pueblos indígenas-sociedad, incorporando elementos como la participación, la consulta, la

valoración de la diferencia cultural y de la necesidad de construcción de políticas diferenciadas (Cardozo, 2006).

El reconocimiento legal incipiente de la población indígena en Nuevo León es un aliciente, aunque ello no se traduzca aún en un cambio profundo de la identidad estereotipada del nuevoleonés —identidad que pudiera integrar en su constitución los elementos socioculturales de las personas indígenas que le enriquecen de facto. Aunque de hace más de medio siglo, esta sentencia de Raúl Rangel Frías esclarece parte de la dualidad interpretativa de la realidad nuevoleonesa; comienza a reconocerse la presencia e importancia de la población indígena en Nuevo León, pero de una manera tan pausada que inhibe, por su lentitud, una reconfiguración social posible:

Por fortuna se va superando muy de prisa (...), el concepto tradicional de que el Estado de Nuevo León se compuso de una población de españoles, que no se mezcló con lo indígena y que llegó a constituir un tipo de cultura diferente del núcleo mexicano del centro y el sur del país. (...) la conformación del Estado en figura histórica como entidad importante, se hace en el siglo XIX, y es una especie de crisol donde se van fundiendo caracteres de una serie de mexicanos venidos de todas partes del país (...) aumentado por continuas corrientes posteriores de asentamiento, que en Nuevo León no han cesado de actuar como tierra de inmigrantes (...). Mucho de lo que hoy compone nuestra entidad procede del siglo XIX; y en parte de mexicanos y mestizos que han venido de San Luis Potosí, de Jalisco, Guanajuato o de Durango, agregados de capas que produjo el antiguo origen de los pobladores (Rangel, 1988, pp. 37-38).

La sociedad nuevoleonesa es una que excluye a las personas por su color de piel, por su idioma, sus preferencias de culto o sexuales, por su género y por su apariencia (CONAPRED, 2011). Es decir, constituye una población profundamente ignorante del valor de la diversidad, tendiente a la destrucción de aquello que justamente le compone: la pluralidad. Y esta ignorancia, en el caso del sector indígena, sigue sosteniéndose en el “supuesto nulo (...) mestizaje de los colonos ibéricos con la población aborígen nativa, así como el consiguiente desprecio a lo indígena en general; concepción discriminatoria presente en las interpretaciones sobre la identidad regiomontana” (López Carrera, 1996, p. 9). Concepción identitaria que causa sufrimientos físicos y culturales originados como consecuencia irracional del establecimiento de una sola forma de ser, eliminando la posibilidad de enriquecerse con las distintas cargas culturales que los habituales y arribados podrían incorporar (De León Garza, 1970).

Pese a ello, y al hecho de la discrepancia entre la versión estereotipada de la realidad y la realidad cotidiana en sí, no podemos negar que existen avances significativos que abren un incipiente espacio para la conquista de nuevos derechos indígenas, y que implica, en consecuencia, la transformación misma del Estado (Hamel, 2015).

Nuevo León no ha sido sólo un punto en el que han confluído empresarios e industrias que lo convirtieron en uno de los mayores centros de trabajo en el país; es, además y por lo mismo, un sitio al que por décadas han concurrido distintas culturas e idiosincracias que han aportado lo mismo sus formas de ser y de ver las cosas, que su mano de obra para construir y proteger, por ejemplo, la tercera ciudad más poblada de México: Monterrey.

En los procesos que ha implicado e implica la conformación de esta ciudad capital, la presencia de las comunidades indígenas, ya sea originarias o migrantes, ha resultado un

factor altamente determinante. Si consideramos el fenómeno migratorio que se ha acentuado en Nuevo León durante los últimos años, el factor que representan las comunidades indígenas migrantes continuará siendo definitivo para la construcción en marcha del futuro de la entidad.

La diversidad existe, es un hecho y es posible ser reconocida, pero ello no implica en consecuencia que la convivencia que se le deriva suceda en situaciones de equidad y justicia. En una sociedad plural cohabitan distintas cosmovisiones y formas de ser; por desgracia, unas cuentan con más poder y alternativas que otras, sobre las que buscan imponerse—aún así algunas resisten. Es cierto que el Estado procura paliar ese desnivel por medio de políticas públicas, pero es claro que aún no es suficiente y que quizá no lo será hasta que no se transite hacia el privilegio, no de bienestar, sino de la justicia (Cortina, 1999).

Los retos son amplios dada la complejidad de la problemática que enfrentan los pueblos indígenas: los nuevos fenómenos y problemáticas que viven en las condiciones actuales. Las políticas sociales previstas por el Estado requieren traducirse en hechos con medidas y acciones concretas (Cardozo, 2006).

Necesitamos una cultura regional que admita la posibilidad de la transformación constante, una donde los grupos que la participan, puedan hacerlo con justicia en diseño y construcción —y no sólo ser sujetos condenados a la expectación de aquello en lo que participarán. Hay pues una necesidad tan amplia de comenzar a abordar profesionalmente las vicisitudes que este fenómeno supone, como grande es la brecha por cubrir para aspirar a una justicia social garante de los derechos indígenas de esta población en el estado.

1.2 Desarrollo teórico instrumental sobre las posibilidades configurativas de nuevas identidades masculinas desde la perspectiva de género

En la administración de la ciudad no hay ocupación que sea propia de una mujer en cuanto mujer o de un hombre en cuanto hombre, porque las actitudes naturales son igualmente repartidas entre los sexos, y la naturaleza misma quiere que todas las tareas sean al alcance tanto de los hombres como de las mujeres.
Platón. La República.

Podría discutirse sobre la pertinencia o no de establecer fundamento teórico sobre las acciones sociales, puesto que lo indispensable del proceso de intervención se sostendría en la protección del cumplimiento en su práctica y la procuración de su incidencia. Sin embargo, extender el interés por la fundamentación teórica sobre un tema humano es hacer explícita la pretensión de dar razón de ella y legitimar la justificación que la anima, pues de cualquier cosa que pretendamos que es, tenemos que ver cuál es la razón suficiente de su existencia. De otra manera, al procurar la defensa (o ataque) sobre el tema, estaremos defendiendo (o atacando) algo incomprensible o inexistente, que no pasa de ser un alto ideal o apenas un buen deseo.

Sólo asumiendo la complejidad teórica de la diferencia sexual podrá tenerse claridad para analizar las múltiples dimensiones de las relaciones entre los sexos. En este caso, el abordaje teórico no sólo es necesario para facilitar el indispensable cambio de paradigma sobre la condición humana, sino para frenar, por medio del entendimiento, las prácticas discriminatorias que traducen diferencia por desigualdad (Lamas, 2012). En este apartado

se ingresan repertorios de posibilidades de ser, desde una perspectiva de género que lo posibilita: escenarios posibles para el desarrollo de nuevas existencias humanas y algunas narraciones teóricas desde las realidades contemporáneas.

1.2.1. Ideas: la desigualdad e inequidad como consecuencias de la disputa por la identidad hegemónica

¿Cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocerlos a ellos mismos?
Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.*

En principio, antes de la evidente necesidad de tratar de explicar sobre el *cómo* se construyen las identidades masculinas, sería importante profundizar en la reflexión sobre el *por qué* se construyen. No será un recorrido teórico absoluto sobre el tema, aunque algunos aspectos de este tipo han de referirse. No hay tampoco gran esfuerzo en polemizar sobre la tensa dicotomía hombre/mujer y los conflictos que le son propios; en lo profundo, el abordaje sucede sobre las complicaciones existenciales que se dan en el vivir, las vicisitudes que ello implica y los contextos desde donde surgen.

Las realidades sociales son eventos sucedidos a partir de una realidad biológica, tienen en ella su origen pero no necesariamente representan su punto final. Ellas se resignifican según intereses y conveniencias (Albert, 2002). El ser humano empezó a considerarse como tal a partir de que enderezó su cuerpo y complejizó su mente; ello permitió la creación de herramientas y la concepción de un lenguaje articulado. Fueron conscientes de sí y de su entorno, comenzaron a pensar y a distinguirse intencionadamente de los demás seres vivos. Ante su vulnerabilidad física se aglutinaron en grupos para protegerse y preservarse, lo que, a la postre, sería la base de la vida social humana (Capra, 2003). Ya Platón (1972), hace más de dos milenios, lo veía con claridad:

Lo que origina la sociedad, ¿no es acaso la incapacidad de cada quien de bastarse a sí mismo? Así, puesto que la necesidad obliga a un hombre a unirse a otro, la aglomeración de las necesidades reunió a muchos en el mismo lugar con el fin de ayudarse mutuamente. Esta convivencia es lo que llamamos ciudad (p. 691).

Esa articulación social dio pie a la construcción de niveles culturales y civilizatorios cada vez más complejos que, en beneficio de sus integrantes, posibilitó un mayor desarrollo humano. Sin embargo, este desarrollo civilizatorio también ha cobrado cuotas de injusticias e inequidades. Los seres humanos han transitado por distintas valoraciones de sí que alejan y marginan a unos de otros, lo que consecuentemente inhibe la posibilidad de un tránsito hacia una sociedad más justa y/o mejor. Marta Nussbaum (2008) atina al señalar que los seres humanos tenemos la misma base biológica, pero lo emocional es lo que evidencia el modelaje de acuerdo a la sociedad respectiva donde se vive. Y se pregunta:

¿Qué diferencia sustantiva existe en realidad entre los animales humanos y los que no lo son, que vaya más allá de la construcción social de sus identidades? Son las relaciones entre individuos los que nos hacen ser y no otra cosa. Es el espejo creador del otro lo que nos permite ser lo que somos siendo —juntos— algo nuevo constantemente. Está clarísimo que no es jamás el mismo espejo en el que derramo mi mirada, ni es mi mirada jamás la misma y se refleja en ese otro espejo (p. 175).

Está claro entonces que la vida humana presenta características invariables que son establecidas por la naturaleza de nuestros cuerpos y del mundo en que habitamos (Capra, 2003). Nuestra mente es resultado de nuestro cuerpo evolucionado; en ella se estaciona nuestra mayor cualidad y en ella, accidental o no, se desarrollan todas las realidades que valen la pena ser vividas, y por desgracia, también las que no (Nussbaum, 2008).

1.2.1.1. Sobre la igualdad

En el siglo V a. C. aparece entre los griegos la noción de *humanitas*, que refiere a la naturaleza humana igual y común a todos los seres humanos (Russ, 1999). Se trata, pues, de establecer una cierta igualdad entre los seres humanos, si no material, sí en esencia, en un tiempo donde las concepciones desiguales eran justificadas por una *phýsis* como condición natural de las cosas (Bucci, 2014). En ese mismo siglo, el filósofo Hippias de Élida sostiene: “varones aquí presentes, os considero a todos parientes, íntimos y ciudadanos por naturaleza, si bien no por ley, pues por naturaleza lo semejante está enlazado con lo semejante” (Platón, 1972, p. 179).

Esta tensión entre lo natural o divino (*phýsis*) y lo civil o humano (*nómos*) como disputa por la preeminencia del discernimiento sobre la realidad, fue decantándose paulatinamente hacia el *nómos*, en tanto que es “producto de esa virtud que hace del hombre un animal diferente” (Bucci, 2014, p. 35). Cuatro siglos después, el filósofo romano Cicerón (106-43 a. C.) sostendría: “Nada hay tan semejante a otra cosa como un hombre a otro. Cualquier definición del hombre vale para otro. Ello sólo resulta oscurecido en la medida en que el hombre se deja llevar por la corrupción de las costumbres, y por la variabilidad del ánimo” (Cicerón, p. 19). Entonces, establecida la condición de igualdad fuera del ámbito divino o natural y reconocida en el ámbito cívico, las condiciones de injusticia o desigualdad se explicarían sólo a razón de la negligencia humana.

Esta discusión habría de quedar suspendida tras la decadencia de la cultura grecolatina y el auge del cristianismo como sistema modelador de las nuevas construcciones sociales. Durante más de mil 500 años, las discusiones sobre justicia social y todas las vicisitudes que ella implica (entre ellas, el tema de la igualdad humana) quedarían restringidas a círculos teóricos muy estrechos y de poca o nula incidencia; todos esos asuntos públicos habrían de redimirse, sino en el mundo por la gracia de Dios, sí tras el deslinde de responsabilidades mediante el juicio divino final. Después, los resurgimientos culturales y filosóficos propios del Renacimiento, y a partir del descubrimiento del nuevo continente, habrían de establecerse nuevas luces al respecto.

En América, al comenzar la colonización y ante las dificultades cívico-teológicas que implicaba la justificación de la dominación, explotación e imposición cultural, se renueva la discusión sobre la igualdad humana, haciéndola transitar por nuevos derroteros que, más que filosóficos, trascendieron hacia escenarios políticos. En un principio, la *deshumanización* de que fueron objeto los indígenas naturales del continente permitió la sobreexplotación; asumiéndolos como distintos e inferiores, inhibía cualquier tipo de consideración hacia los crímenes que se les infringían. Sin embargo, y a la par, esta posición coartaba los procesos de evangelización que, más allá de establecerse como un objetivo en sí, eran considerados como fundamentales para establecer un dominio *sostenido* sobre los colonizados. Ello les llevó a reconsiderar su posición inicial y les orilló

a extender la concesión de *humanidad* —e igualdad, por lo menos ante el dios cristiano— hacia aquellos a quienes, en principio, se les había negado (Zavala, 1984).

En medio de estas elucidaciones filosófico-políticas, adquieren enorme relevancia los argumentos que se esgrimen sobre el tema durante los grandes cambios reconstituyentes del orden social, dados en torno al llamado Siglo de las Luces (XVIII), que habría de detonar en unos de los cambios estructurales más notables de la historia humana: la Revolución Francesa. Esta revolución sentaría precedentes para la articulación de nuevos discursos sociales futuros, que habrán de sostenerse bajo las motivaciones e ideas a las que anima, entre otras, su lema: “Libertad, Igualdad y Fraternidad”, y documentos como la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 (Chartier, 1995). Dos de los filósofos más importantes de la época abordan el tema de la igualdad con precisión.

Jean Jacques Rousseau (2004) señala que la igualdad que se daba en el estado natural entre los hombres, es suplantada (tras la necesidad de garantizar la supervivencia de la especie) por otra igualdad fundada por los hombres y basada en la convención. Misma transferencia hace hacia el escenario de la desigualdad, en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (p. 19), donde afirma:

Concibo entre los hombres dos clases de desigualdad: una que llamo natural o física porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede denominarse desigualdad moral o política, pues depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos, autorizada por el conocimiento de los hombres.

Con ello se retoma la discusión pospuesta en la búsqueda por distinguir entre razones que sustentan la igualdad y que, por otro lado, originan desigualdad, y cierta valorización entre argumentos por la prevalencia de alguno de ellos.

Voltaire (1966) por su parte, sostiene que la igualdad es a la vez un asunto natural y artificial, *quimérico*. Él considera que todos los seres humanos serían necesariamente iguales si carecieran de necesidades y que el desprendimiento de las posesiones posibilitarían un escenario de igualdad, ya que la verdadera desigualdad se da, no en la distribución inequitativa o insatisfacción de necesidades, sino en la dependencia que originan. Con cierta tribulación, sentencia “soy hombre como mi amo, y como él, nací llorando, él morirá como yo, en medio de las mismas angustias y con las mismas ceremonias. Uno y otro hacemos las mismas funciones animales” (p. 314).

El filósofo italiano Norberto Bobbio (1993) retoma la discusión al hacer trascender el enfoque de la igualdad desde una concepción ontológica hacia una percepción histórica; es decir, ya no desde lo que origina en sí, sino de lo que causa:

El valor de la máxima [*todos los hombres son iguales*] estriba no en el hecho de que evoque el fantasma de la igualdad (...) sino en el hecho de que la igualdad evocada, cualquiera que sea su naturaleza, tenga que valer para todos, de ahí que “todos” no se dice que se entienda la totalidad de los hombres, pues basta que se entienda a los pertenecientes a un determinado grupo social (...). En realidad, el significado axiológico de la máxima depende también de la cualidad (...) respecto a la cual se requiere que los hombres, todos los hombres, sean iguales en “todo”. La idea que (...) expresa es la de que los hombres sean considerados y tratados como iguales respecto de aquellas cualidades que,

según las diferentes concepciones del hombre y de la sociedad, constituyen la esencia del hombre (...). En este sentido, la máxima no tiene un significado unívoco, sino tantos significados como respuestas hay a la pregunta: «Todos iguales», sí, pero, ¿en qué? (pp. 68-69).

Ahora bien, ¿qué podemos entender hoy por igualdad? Como hemos visto, cuando la razón fue declarada común a todos los seres humanos, la igualdad pasó a ser una de las grandes ideas sobre las que la visión del mundo debía hacerse posible. El nacimiento y la muerte son condiciones explícitas que evidencian, por principio, un dejo de igualdad; sin embargo, en la vida que sucede entre esos lapsos, es común observar que no sucede con tanta claridad (Valcárcel, 1993).

Es más evidente la desigualdad, los seres humanos, considerados como individuos, son manifiestamente desiguales: no son ni tan fuertes, ni tan inteligentes, ni tan generosos unos frente a otros; hay quienes parecen poseer todas las oportunidades o todas las virtudes, mientras que otros sólo tienen debilidades o desgracias. La cuestión no consiste en saber si los seres humanos son iguales de hecho —los individuos no lo son—, sino en si son iguales en cuestiones de derecho. Los seres humanos no tienen los mismos derechos porque sean iguales, sino que son iguales porque tienen los mismos derechos. Así, la igualdad, lejos de ser exclusividad de las condicionantes naturales evidentes, se manifiesta moralmente en los pactos sociales (Valcárcel, 1993).

Se califica como *igual* a dos seres cuando tienen la misma magnitud o poseen la misma cantidad de alguna cosa, ello supone una magnitud de referencia. Así contextualizada, la igualdad se manifiesta a través de distintos contenidos. En primer lugar podría hablarse de una *igualdad formal* o igualdad ante la ley, que se traduce en igualdad de trato: todas las personas deben recibir un tratamiento similar por parte de la ley, lo que supone la lucha contra los privilegios y excepciones legales. El mero reconocimiento de la igualdad formal no garantiza la libertad, en tanto que olvida que los seres humanos nacen en un contexto de desigualdad material, y que ésta constituye o puede constituir un elemento que dificulta, o incluso impide, la libertad moral. Aparece entonces, en segundo lugar, la *igualdad material*: ella no puede ser contemplada como un igualitarismo anulador de las capacidades individuales sino, por el contrario, debe ser construida como una igualdad de oportunidades (Oliva, 2007). Es a esta igualdad a donde se dirigen la mayor parte de los esfuerzos, en tanto que elevada a “principio general apunta a situar a todos los miembros de una determinada sociedad en las condiciones de participación en la competición de la vida, o en la conquista de lo que es vitalmente más significativo, partiendo de posiciones iguales” (Bobbio, 1993, pp. 77-78).

1.2.1.2. Sobre la equidad

Entre la *igualdad* y la *equidad* se dan parentescos etimológicos, por lo que podrían considerarse como sinónimas (Russ, 1999). Sin embargo, si bien comparten un origen común (*aequus*), son conceptos connotativamente distintos.

La *igualdad* en el ámbito social atiende comprehensivamente a la base común de derechos y responsabilidades que corresponden a todos los miembros de la sociedad de acuerdo a las pautas que rigen su funcionamiento, en tanto pertenecientes a la misma. En tanto, *equidad* remite, desde la igualdad, a la consideración de la especificidad, de la diferencia (Arrupe,

2013). Con base en ello, en lo referente a las relaciones de género suele considerarse como preferente el término *equidad* que el de *igualdad*.

Se construye así “una convención para encargarle a «equidad» que se ocupe de expresar – entre hombres y mujeres- unas relaciones más adecuadas, «ecuánimes» y no simplemente «igualitaristas»” (Núñez C., 1989). Vista así, la equidad no es una meta a la cual arribar, es más bien un compromiso sostenido a favor de mejores condiciones y oportunidades para todos.

1.2.1.3. Sobre lo desigual como principio de diversidad

En el imaginario social actual es posible comprender que, a través de las renovaciones en los discursos sobre el tema de la igualdad, se ha posibilitado el acceso a mejores condiciones de vida para las personas que se han visto obligadas a vivir en condiciones injustas, por considerárseles de menor valor o distintas al modelo hegemónico cultural. Ello se recrea en el escenario de la *desigualdad*.

Por otro lado, habría de considerarse, en coincidencia con Valcárcel (1993), que la desigualdad no sólo es la falta y/o carencia de igualdad, aunque no debemos de olvidarnos de ello ni dejar de considerarlo; la igualdad se da por supuesta, independientemente de que las desigualdades se desarrollen y crezcan, aunque no es la *igualdad idéntica* lo que se necesita, sino —como lo deja entrever Bobbio (1993)— la *igualdad civil*.

Ser igual parece ser una aspiración legítima; sin embargo, tras una reflexión más profunda, parece perder sentido: ¿ser igual a qué, a quién? (Valcárcel, 1993). El discurso por la igualdad *versus* la desigualdad, al identificar ésta negativamente como un problema a superar, ha inhibido la oportunidad de considerar a la desigualdad como una oportunidad positiva de transformación social. Habría de considerarse, en cambio, la otra posibilidad: la de entender a la desigualdad (encarnada en el individuo): el desigual, como marco de referencia para el establecimiento respetuoso de lo diferente, de la diversidad.

1.2.2. Génesis: apuntes teóricos sobre la teoría de género y los estudios de las masculinidades

No existe una sola masculinidad, sino múltiples. No sólo varía con la época sino también con la clase social, la raza o la edad. Por ejemplo, hasta el siglo XVIII el hombre podía llorar en público, en el siguiente siglo, ese hecho podía poner en peligro su dignidad.
Margareth Mead

El concepto *género* se deriva etimológicamente del verbo latino *generare* (engendrar) y del prefijo latino *gener* (raza, clase), y remite a un principio de identificación y clasificación, de fijación de atributos mediante definiciones. Aristóteles lo consideraba como un atributo esencial aplicable a una pluralidad de cosas que se difieren entre sí específicamente. Los usos de la palabra *género* han sido marcados por la explícita connotación sexual que, además de su definición gramatical, recibe dicha palabra en lengua inglesa (*gender*) (García, 2007). El uso científico del término ha llevado a utilizarlo como una expresión de clasificación. El género es una categoría de análisis de la realidad social y política que surge en el ámbito de las ciencias sociales durante el siglo XX como una propuesta de

transformación democrática, y se consolida como una herramienta enfocada a superar las raíces y manifestaciones de la desigualdad entre hombres y mujeres (Cazés, 1998).

1.2.2.1. Sobre el género como constructo social

La teorización feminista del género recoge esta dimensión clasificatoria al mostrar cómo este concepto regulador de las identificaciones genéricas le otorga significado a la identidad y la diferencia sexuales de acuerdo con un determinado sistema de clasificación. Es decir, el género designa lo clasificado («hombre» o «mujer»), pero apela también y sobre todo al sistema general de identidad sexual que organiza tal clasificación (Richard, 2002). El feminismo se inicia con las aspiraciones de las mujeres por ser consideradas personas, seres humanos, iguales que los hombres, con la misma capacidad racional y con los mismos derechos. Guillermo Núñez (2013), destaca algunos de sus muchos logros que hoy pudieran parecer naturales:

el derecho de las mujeres a presentarse ante las instituciones por sí solas, sin tener que ser acompañadas por un varón, a demandar servicios, a heredar, a divorciarse, a pedir la protección contra la violencia, a votar, a ocupar puestos políticos, a tener servicios de salud reproductiva, a decidir sobre los hijos que quiere tener, etc. (p. 16).

El argumento principal para impedir que las mujeres accedieran a esos derechos y libertades, era fundamentalmente el considerarles menos racionales *por naturaleza* que los hombres; asimismo, que su espacio *natural*, en virtud de su supuesta menos racionalidad y mayor emotividad, era el privado, el relacionado con las tareas domésticas y la crianza de los hijos. Así se aseguraba su subordinación con respecto a los hombres. Para responder a estas ideas dominantes, el feminismo echó mano de la reflexión filosófica y de la investigación científica, a favor de mostrar que las diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres tenían muy poco que ver con la *naturaleza* y mucho con lo aprendido en la sociedad (Núñez, 2013). Uno de los resultados de estas reflexiones críticas y analíticas es la teorización de la categoría *género* para referirse a la manera como mujeres y hombres han sido y son contruidos histórica y socioculturalmente (Huerta, 1999; Cazes, 1998). El término *género* vino a condensar esas reflexiones y descubrimientos.

La vida de hombres y mujeres se encuentra condicionada por estructuras sociales diferenciadas que se ejercitan a través del cumplimiento de normas y tradiciones que cada grupo construye socioculturalmente en torno de cada individuo. Estas son diferencias de género y pueden dar lugar a desigualdades. El sentido en que se dan esas desigualdades generalmente es a favor de los hombres y en contra de las mujeres; luego, tanto los hombres como las mujeres se encuentran sujetos a esas representaciones de género (Rosas, 2008).

Marcela Lagarde (1995) señala que, para comprender los aspectos de la vida social y de la cultura, el orden de los géneros es regulado por formas de coerción social, instituciones y mecanismos de vigilancia asignados a cada género de acuerdo con su edad, etnia, clase, religión, nación. Así, cada sociedad tiene una organización genérica específica, la cual es en sí misma una estructura de poderes, jerarquía y valores. Para Marta Lamas (2012) la cultura identifica los sexos con el género y éste marca la percepción de lo social, político,

religioso, cotidiano. De ahí que lo que se juega en la inscripción del *otro* sea la calidad determinante de la diferencia, en la que intervienen, aparte de la de género, la de clase, etnia, edad, religión, parentesco y otras que marcan exclusiones o inclusiones.

En el imaginario social es común que se confundan los términos *sexo* y *género*; a fin de evitar confusiones habría que puntualizar un poco: el *sexo* se refiere a las diferencias biológicas entre hombre y mujer, esto incluye las particularidades de sus órganos genitales externos e internos, las particularidades endocrinas y las diferencias relativas a la función de la procreación (Vidales, Elizondo, & Rodríguez, 2007); cuando se utiliza el término *género*, se quiere decir que las diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres son construidas por la sociedad, no por la naturaleza (Lamas, 2012), en tanto que las identificaciones sexuales no pueden reducirse a las propiedades anatómicas o biológicas de los cuerpos, ni a los roles socialmente programados en función de estas significaciones, sino que deben entenderse como producto de las complejas tramas de representación y poder que se imprimen en los cuerpos sexuados atravesando los discursos simbólicos de la cultura (Richard, 2002).

Dentro de los estudios de género se ha desarrollado un campo de reciente interés: los estudios de la masculinidad, de las masculinidades. Dicho campo tiene como objeto de estudio a los hombres y lo que éstos hacen como referentes más próximos al problema de la dominación masculina (Careaga & Cruz, 2006).

1.2.2.2. Sobre las masculinidades

La identidad es un constructo sociohistórico, simbolizado culturalmente por cada sociedad organizada genéricamente, en la que, desde su subjetividad y el tipo de relación que establecen, los individuos cumplen (favorablemente o no) los papeles y atributos sociales impuestos y asignados a cada género. La diversidad humana, aun dentro de un mismo núcleo cultural, y la posición de los grupos sociales en un sistema dado, lleva al terreno de la identidad: los componentes identitarios no sólo tienen que ver con lo cultural o lo social, sino también con lo personal y subjetivo (Huerta, 1999).

Es importante reconocer que tanto mujeres como hombres han sido educadas/os de forma diferente en nuestra sociedad. Esto forma una identidad de género que se traduce en roles específicos: los hombres desempeñan actividades sociales definidas (cargadores, matemáticos, soldados, policías, etcétera), donde el uso de la fuerza, la racionalización y la agresividad están implicadas; estos roles forman el estereotipo de la identidad masculina. Por otro lado, los tradicionales roles de género asignados a las mujeres son el cuidado del hogar y de las hijas e hijos; la reproducción de estereotipos tradicionales de belleza, la represión del enojo, entre otros. En general, se espera que el rol femenino tenga un mayor manejo de los sentimientos para que se haga la responsable de la vida emocional de la sociedad (Garda, 2006).

Ahora bien, ¿cómo se construye la masculinidad? La masculinidad tiene una serie de rasgos que se reproducen de generación en generación, misma que a través de diferentes mecanismos va interiorizándose en los hombres a lo largo de un proceso de socialización que contiene diversas presiones y límites, así como varios premios. En este proceso intervienen los padres, la familia, la escuela, amigos, compañeros, la Iglesia y los medios

de comunicación, etcétera, y se conforma apegada a ciertos patrones de acuerdo con un modelo no siempre explícito pero hegemónico que permea todas nuestras relaciones (Keijzer, 2001).

Apenas el recién nacido es identificado como hombre, la sociedad le inculcará lo que se entiende por serlo, alentándole algunos comportamientos y reprimiéndole otros, fomentándole ciertas convicciones y haciéndole sentir que pertenece a un colectivo masculino que ostenta privilegios, superioridad, poder y autoridad frente al colectivo femenino. Será preparado para ejercer autoridad frente a ellas, como un aspecto fundamental, y que no muestren signos de debilidad ante éstas ni ante sus pares; también, a que tome decisiones y que éstas aparezcan como lo más *sensatas*. Así, la expresión de sentimientos como temor, dolor, tristeza, ternura, afecto, compasión, y otros afines, serán considerados femeninos y contraproducentes para los objetivos de control y dominio; por lo tanto, habrá que reprimirlos (Ramos, 2006). Se educa para ser hombre (Guiza, 2010).

En cada sociedad existen grupos de hombres que logran legitimar sus características masculinas y se imponen como modelo de referencia para otros hombres. Al grupo que detenta este modelo se le denomina masculinidad hegemónica (Rosas, 2008). La construcción de la masculinidad hegemónica es un proceso sociocultural histórico cuyo orden de poder es el patriarcado y su paradigma es el hombre. Su base es la supremacía de los hombres y lo masculino sobre las mujeres y lo femenino (Serrano & Pacheco, 2011). La construcción de la masculinidad hegemónica está directamente vinculada con la adopción de prácticas de graves riesgos, en respuesta a un guión socialmente determinado que exagera las conductas más asociadas con la masculinidad, entre las cuales destaca la violencia (Guiza, 2010).

En el imaginario social, violencia y masculinidad son dos conceptos que generalmente suelen relacionarse, pues aunque la agresividad como recurso no es exclusiva de los hombres, resulta evidente que son ellos quienes más la ejercen (Garda & Huerta, 2006). Por lo tanto, el que se asocien los términos es comprensible, pero también un hecho sintomático que nos revela el profundo y nocivo vínculo, asumido con peligrosa naturalidad, que hay entre ser hombre y ser violento. La dominación masculina se presenta como un conjunto de prácticas socioculturales sustentadas en una ideología de poder que “justifica” el menosprecio y la opresión en nombre de la naturaleza y de la razón (Bourdieu, 2010).

La violencia masculina es una realidad que muchas veces rebasa la capacidad de atención social que requiere, ya por la incapacidad gubernamental, ya por la dificultad que implican las violencias micro que laceran la vida cotidiana de sus víctimas. Existe muchos comportamientos de control y dominación que, debido a la forma en que los hombres los ejercen, quedan ocultos, invisibles y son ejecutados impunemente; se les ha denominado como *micromachismos*. Ellos se refieren a aquellas conductas violentas sutiles reiterativas y casi invisibles que sólo pueden identificarse en lo cotidiano de la vida diaria, donde son susceptibles de ser atendidas (Villegas, 2005). Ahora bien, al pensar en la identidad masculina, no sólo debe atenderse en función de la violencia que ejerce a otros/as (aunque nunca hay que perderla de vista), puede también hacerse desde las posibilidades valiosas (desde la perspectiva masculina) de ser hombres. Pero ello también es un asunto complejo, pues implica un reconocimiento consciente y un interés legítimo y valiente por transformarse en medio de un contexto donde se les asegura que son privilegiados. Es

posible que, por ello, la búsqueda de la identidad masculina sea más difícil que la suya para las mujeres (Guiza, 2010).

La masculinidad contiene un conjunto de prácticas sociales, culturales e históricas mediante las que los hombres, en tiempos y espacios específicos, son configurados genéricamente y a partir del cual se reconocen como hombres pertenecientes a contextos y realidades con diversidades culturales, clasistas, étnicas, lingüísticas, etarias, sexuales, laborales, territoriales (Serrano & Pacheco, 2011). Está grabada en los cuerpos, en las relaciones, en las prácticas y sus consecuencias, a la vez que es construida sociocultural e históricamente (Rosas, 2008). En este sentido, es posible y deseable pensar que pueda invertirse el proceso con el que se ha construido, deconstruirlo. “Desmontarlo” pieza por pieza y revertir las oposiciones jerárquicas que hay en todas las relaciones humanas (Quevedo, 2001)—y, de ese modo, volver a reflexionar de manera crítica y vivencial sobre otras posibilidades de ser hombre.

En síntesis, la *identidad masculina* es resultado de las normas, valores, significados y códigos de conducta que se atribuyen a los hombres. La masculinidad no es permanente, estática ni es una sola. En la vida cotidiana existen diferentes tipos de masculinidad (Connell, 2010); éstos se construyen a lo largo de la vida de las personas y, con los códigos aprendidos, van ajustándose según el ciclo de vida y el entorno social. La cultura atribuye a los hombres las características de fuerza, competencia, destreza, control, racionalidad y autoridad. Estas características cambian según la generación y la posición social. Las nuevas masculinidades consisten en la transformación de esas características ideales de masculinidad, por otras centradas en la corresponsabilidad y la equidad (Figuerola & Franzoni, 2011)

1.2.2.3. Sobre la sexualidad

Uno de los hechos vitales en que se expresa la identidad de género con mayor fuerza es la sexualidad, la cual también puede considerarse como un ordenador social. A partir de ésta, se establecen formas en que los individuos actúan y cumplen sus papeles y funciones sociales a lo largo de su vida (Huerta, 1999). Es un fenómeno multidimensional, el cual no depende solamente de lo biológico, sino que implica determinantes históricas, culturales, sociales, simbólicas e imaginarias. La fisiología y la morfología del cuerpo proporcionan las condiciones previas para la sexualidad humana, las cuales representan potencialidades que se transforman y adquieren significado en las relaciones sociales. A partir de ahí, cada cultura clasifica distintas prácticas como apropiadas o inapropiadas (Moreno, 2009).

La sexualidad es construida. Es decir, las manifestaciones de la sexualidad van construyéndose a lo largo de la vida. (Guiza, 2010). La sexualidad humana es una parte básica de la personalidad total. Incluye lo que hacemos, pero también lo que somos. Es una forma de expresión vital que se manifiesta de acuerdo con la edad, la condición de varón o mujer, las costumbres, las normas y de los valores existentes (Moreno, 2009). Es un proceso de vida que involucra ensoñaciones, pensamientos, deseos, sentimientos y prácticas que responden al carácter polimorfo del impulso erótico (Núñez G., 1999). En el imaginario social suele asociarse con las necesidades biológicas y afectivas (Núñez G., 2013).

En la Declaración de Valencia de los Derechos Sexuales de la Asociación Internacional de Salud Sexual (WAS) (2014), se establece claramente que la sexualidad humana es dinámica, es cambiante, que se construye continuamente por la mutua interacción del individuo y las estructuras sociales; que está presente en todas las épocas de la vida como fuerza integradora de la identidad y contribuye a fortalecer y producir vínculos interpersonales. Judith Butler (2010) lo reafirma y concluye que no existen papeles sexuales esenciales o biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino formas socialmente variables de desempeñar uno o varios papeles sexuales. Para ella el género se ocupa de deconstruir los marcos interpretativos que se desatan alrededor de los códigos identitarios; muestra que, si el género es una forma de existir del propio cuerpo, y el propio cuerpo es una situación, un campo de posibilidades culturales a la vez recibidas y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo son cuestiones completamente culturales.

1.2.3. Actualidades: trascender el género normativo

Tal vez la meta de hoy no sea descubrir quiénes somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para trascender aquel dilema de la política, que es la individualización y la totalización de las estructuras de poder modernas
Michel Foucault

Uno de los riesgos vigentes en la vigilancia del género es el de afirmar la heterosexualidad como sexualidad normativa de la generalidad de los individuos, limitando los distintos escenarios posibles de la diversidad. Este género normativo (Butler, 2014) se sostiene en una postura que recomienda y perdona el ordenamiento sexual del género, al afirmar que los hombres que son hombres serán heterosexuales, y las mujeres que son mujeres serán heterosexuales. Independientemente de la identidad sexual y de género, la influencia del pensamiento heterosexual sobre todas las personas es innegable (Braidotti, 2005). Esta heterosexualidad hegemónica se sostiene a través de la imposición y se mantiene mediante el uso de la fuerza. Se erige así en un régimen político donde las categorías de *hombre* y *mujer* no son cuestionadas (Wittig, 2006). La normatividad heterosexual no debería ordenar el género, pero lo hace.

El pensamiento lesbiano de la teórica feminista Monique Wittig (2006), plantea modelos de supresión de las categorías de género y de sexo en que se basa la propia noción de universalidad, ella sostiene que

Los sexos (el género), la diferencia entre los sexos, hombre, mujer, raza, negro, blanco, naturaleza, están en el núcleo del conjunto de parámetros del pensamiento heterosexual. Ellos han formado nuestros conceptos, nuestras leyes, nuestras instituciones, nuestra historia, nuestras culturas (...) La heterosexualidad es un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres (...) Para superarlo debemos destruir política, filosófica y simbólicamente las categorías de “hombres y “mujeres” (p.15).

Los efectos de éste género normativo sustentado en el falogocentrismo (Wittig, 2006), según Foucault (1979), se originan en intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* de las categorías de identidad. La labor de una nueva visión performativa del género, propuesta por Butler, consistiría en cuestionar y descentrar esas instituciones definitorias: el falogocentrismo y la heterosexualidad obligatoria (Butler, 2014).

Asimismo Michael Foucault (1979) se muestra en desacuerdo con cualquier intento de fijar al ser humano en una esencialidad inmutable. El discurso de Foucault sobre *la muerte del hombre* se traduce en un abordaje identitario, una manera distinta de como se ha hecho hasta ahora. Él propone una ética política nueva que ha de identificar al ser humano no según lo que es, sino en función de su capacidad de vivir, actuar y pensar de manera diferente y configurar sus relaciones de manera distinta.

Vivimos en un constante proceso de transición, de hibridación y de nomadización, y estos estados y etapas intermedias desafían los modos establecidos de representación teórica. De ello resulta que la definición de la identidad de una persona deba establecerse en las conexiones intermedias de categorizaciones que oscilan entre la naturaleza y la tecnología, lo masculino y lo femenino, el negro y el blanco, en los espacios que fluyen y generan (Braidotti, 2005). La proporción de masculinidad y de feminidad es eminentemente variable de un individuo a otro (Irigaray, 2007), por lo que resulta necesario el emprender procesos que posibiliten trascender esas categorías normativas de la simple identidad (Butler, 2014). Rosi Braidotti (2005), otra de las voces actuales más influyentes dirige la cuestión y plantea el reto con claridad

No hay manera de sentirse en casa (...) las transformaciones, las metamorfosis, las mutaciones contemporáneas (...) la única constante en los albores del tercer milenio es el cambio, entonces, el desafío radica en pensar sobre procesos, más que sobre conceptos (...) no se trata de saber quiénes somos, sino más bien, por fin, en qué queremos convertirnos (pp.13-14).

1.2.4. Incidencias: regulaciones morales

Lo enajenante de la condición masculina es que como el dominio constituye la masculinidad, su realización implica necesariamente la opresión de otras/os próximos o ajenos (...), también es enajenante por la pérdida de límites entre el hombre, su yo, su identidad y el mundo. Los hombres concretos se confunden con las necesidades y las exigencias del mundo, y lo hacen obsesionados por la realidad y la alucinación de ser dueños del mundo, de ser en el mundo.

Marcela Lagarde

A diferencia del primer enfoque (el indígena) donde podemos encontrar, aunque incipiente, una línea histórica de planteamientos sistemáticos, en la perspectiva de la equidad de género desde el enfoque de las masculinidades es difícil encontrar, ajenos a ciertas acciones aisladas, elementos para poder rehacer una cadena secuencial de acciones. Se ha visto la problemática de la equidad de género casi siempre desde una perspectiva feminista, y esto es comprensible en tanto que los acontecimientos históricos así lo han demandado.

Puede señalarse que la perspectiva de género, vista desde los estudios de la masculinidad o del ser hombre, es un debate apenas reciente; sus acciones se han enmarcado más en el orden de la sociedad civil, de la academia, de la terapia psicológica y de los gobiernos en modelos experimentales de acción. Las leyes y programas sociales en equidad de género buscan promover prioritariamente una igualdad social, buscando potenciar la protección y el empoderamiento del sector femenino sobre el masculino, identificado en este caso y en la mayoría de las ocasiones como el opresor.

1.1.3.1. Políticas sociales

En México, el rol hegemónico que indica que la masculinidad sirve para discriminar y subordinar a las mujeres, se encuentra fuertemente arraigado. En la actualidad, el género como categoría de análisis tiene un auge especial, sobre todo por la importancia que tiene en el diseño de las políticas públicas que intentan contribuir a la equidad (Guiza, 2010).

A principios de la década de 1970, y en ese contexto de realidad, surgieron los estudios de género de los hombres y de la masculinidad. Estos estudios partieron de las reflexiones filosóficas y los estudios científicos impulsados por el feminismo, y a partir de ahí construyeron sus propias reflexiones y planteamientos teóricos. En México, las disciplinas que más han aportado a este conocimiento han sido la sociología, la antropología, la psicología y la salud pública. Los estudios sobre la sexualidad de los varones han permitido un mayor y mejor conocimiento de los valores, actitudes y prácticas sexuales. A partir de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994) y de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing (1995), la preocupación por la inclusión de los hombres en los procesos reproductivos se volvió directriz política a nivel internacional. En ese entonces se impulsaron en México numerosas investigaciones sobre reproducción que toman a los varones como objeto de análisis (Núñez G., 2013).

México ha progresado en el ámbito social y legislativo al propiciar acciones afirmativas para lograr la igualdad entre mujeres y hombres. Sin embargo, a pesar de los avances obtenidos, persisten los rezagos. En el contexto nacional, la igualdad está plasmada en la Constitución General de la República y de manera específica en la Ley General de Igualdad entre Hombres y Mujeres, promulgada en 2006, instrumento jurídico que establece el principio de igualdad. En el Artículo 1º, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2014) señala:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

En el marco del Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 (2013) se enuncian principios de equidad y género como rectores y transversales que deben permear todas las acciones; en el estado de Nuevo León, la situación es similar. En el apartado 7.3.8. del Plan Estatal de Desarrollo 2010-2015 (2010), en lo referente a la equidad de género, se señala que deben promoverse condiciones de igualdad para el desarrollo de hombres y mujeres por medio de: 1) la generación de una cultura de igualdad y no discriminación hacia las mujeres, 2) la institucionalización de la perspectiva de género en las administraciones públicas estatal y municipal y 3) la creación y observancia de un marco jurídico de igualdad de género acorde con los compromisos internacionales.

Partiendo del principio de que la igualdad entre mujeres y hombres implica la eliminación de toda forma de discriminación generada por pertenecer a cualquier sexo en cualquier ámbito de la vida, fue que se dio en el 2011 la erogación de la Ley para la Igualdad entre Mujeres y Hombres del Estado de Nuevo León. Esta Ley (2011) tiene por objeto regular, proteger, fomentar y hacer efectivo el derecho de igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres, en lo público y lo privado, mediante lineamientos y mecanismos

institucionales que orienten al Estado y al sector privado, en los ámbitos social, económico, político, civil, cultural y familiar hacia el cumplimiento de la igualdad sustantiva. Son sujetos de esta Ley las mujeres y los hombres que se encuentren en territorio estatal, independientemente de su edad, estado civil, profesión, cultura, origen étnico o nacional, condición social, salud, religión, opinión o capacidades diferentes.

1.1.3.2. Prácticas ciudadanas

A partir del movimiento cívico feminista emergió el campo de reflexión del estudio del cuerpo y el sexo. De manera inusitada aparecieron trabajos que destacan el proceso simbólico de la construcción de la masculinidad y feminidad destacando la asignación diferenciada para los sexos (Guiza, 2010).

Los estudios de la masculinidad en América Latina han sido objeto de interés desde inicios de los años 90, aunque esto se ha reflejado más en las instituciones académicas y en la labor de algunas organizaciones de la sociedad civil, que en el diseño de políticas públicas o en la implementación de proyectos por parte del Estado. El Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM ha desarrollado trabajo académico desde 1993 y ha sido precursor de este tema. En Nuevo León, grupos como el Centro Universitario de Estudios de Género (CUEG) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, el Círculo de Estudios sobre Masculinidad AC (Vidales, Elizondo, & Rodríguez, 2007) y Para tu violencia: Los Forkados AC han trabajado sobre el tema, pero sus prácticas se han limitado a actividades académicas y/o terapéuticas (Villegas, 2005).

Finalmente, la manera compleja en la que se entrelazan los diferentes aspectos de las vidas humanas, plantea el claro reto de pensar en el diseño de políticas públicas integrales que reúnan tanto el conocimiento generado en las prácticas de las OSC que han trabajado sobre el tema, como el de las instituciones académicas que lo han investigado. La elaboración específica de planes y programas de atención sigue siendo un reto social, cultural y político, pues presenta, al mismo tiempo, el reconocimiento de la existencia con plenos derechos de individuos y culturas con quienes se han mantenido desde el Estado relaciones de subordinación, dominación, segregación y explotación.

1.2.5. Síntesis: las realidades sociales y sus posibilidades de ser transformadas

El hombre dejará de ser esclavo y alcanzará al fin una dignidad que sea algo más que un ejercicio de prudente conformismo, cuando sea capaz de abandonar sus convicciones más fundamentales, incluso aquellas que presuntamente hacen de él un hombre.
Paul Feyerabend. ¿Por qué no Platón?

Dado el entendimiento de las realidades sociales actuales y lo que ellas implican en la configuración de las identidades humanas (en tanto construcciones sociales), podríamos suponerlas injustas, inapropiadas o excluyentes pero no espontáneas o irreflexivas. Nuestra sociedad nacional, sustentada a partir de distintos proyectos sociales, pero siempre —o por lo menos hasta fechas recientes— homogenizantes, representa una racionalidad instrumentada que se manifiesta en una libertad artificial; ésta se sostiene en mecanismos de preservación y reproducción de sus modelos culturales. A fin de comprender mejor las rutas a seguir para la instauración política de mejores oportunidades existenciales, es

menester reconocer los sustentos donde radican las prevaleencias del orden actualmente establecido. De ese modo podrían considerarse no sólo los beneficios potenciales, sino también las dificultades y riesgos que implican su emprendeduría. Para tal efecto han de considerarse tres elementos fundamentales:

1) Una sujeción enajenante intencionada por los grupos hegemónicos con el interés de dominación y explotación, como se manifiesta con bastante claridad en el marxismo. Carlos Marx (2005) define la relación del hombre con la mujer como el índice de las relaciones que mantiene con todos sus semejantes, en particular en lo que atañe a la explotación. Por su parte, Federico Engels (2013) sostiene que la familia:

se basa en la esclavitud doméstica reconocida o disimulada de la mujer (...). El hombre de nuestros días debe, en la mayoría de los casos, ganarse el pan de su familia, y ello le da una situación de predominio que no precisa verse particularmente privilegiada por la ley. Él es, en la familia, el burgués, y la mujer representa al proletariado (p 71).

Es más preciso Vladimir Ilich Lenin (1978) cuando asegura que:

La mujer continúa siendo la esclava doméstica, a pesar de todas las leyes liberadoras, porque la pequeña economía doméstica la oprime, la asfixia, la embrutece, la humilla, atándola a la cocina, a la habitación de los niños, obligándola a agotar sus fuerzas en tareas terriblemente improductivas, mezquinas, exasperantes, embrutecedoras, deprimentes (p 58).

Y Marx (2005) sentencia:

la relación sexual no puede ser disociada de la economía general en la que tiene lugar, y que pensar el mínimo interés de las mujeres por lo social en términos de preocupaciones exclusivamente sexuales significa olvidar hasta qué punto las modalidades de la relación sexual están determinadas por la sociedad, así como lo que éstas perpetúan (p. 107).

2) La movilidad humana implica trasgresiones identitarias que pueden ocasionar no sólo conflictos que, en todo caso, podrían también dar a oportunidad a una reconfiguración más justa, sino el enfrentamiento entre grupos culturales donde el más fuerte orille al otro a su integración. En lo que respecta a las construcciones de género, aun cuando funcionen como esquemas de referencia primarios de diferenciación de lo masculino y lo femenino, no debemos olvidar que son producto de la interacción, y que bien pueden ser cuestionadas y reinterpretadas en el curso de nuevas experiencias, como la migratoria. La situación de cambio y continuidad que se vive con la migración abre un campo de conflicto que pone en tensión las normas, creencias, lealtades y representaciones de lo que cada grupo o colectividad considera como el comportamiento adecuado, “a la pregunta de si la migración es capaz de producir un cambio, podemos responder que ella abriga al menos esa potencialidad, pero que no se sabe cuál puede ser ese cambio, y que lo importante no es presuponer su ocurrencia sino evaluarlo” (Oehmichen & Barrera, 2000, p. 18).

3) El contexto actual de globalización de la información posibilita la diversidad pero también una especie de relativismo inconsciente que distrae la necesidad de conflictuación identitaria, al pretender, sin lucha alguna, considerar cualquier aspecto cultural como válido y legítimo. El incremento en la movilidad de los sujetos en la actualidad, así como de la información de la que éstos son provistos, aumenta drásticamente la diversidad de sus

experiencias, modifica sus percepciones del tiempo y del espacio y genera identidades más provisionarias y cambiantes, híbridas, compuestas e incluso indiferentes (Ruiz Martín, 2009).

El modelo hegemónico cultural, implícito en los estereotipos de masculinidad, feminidad y heterosexualidad, estimula su reproducción y sostenimiento, a través de ellos, por lo que no es fácil suponer su transformación pacífica (Núñez G., 1999). Sobre este entendimiento pueden plantearse nuevos retos a emprender; eso, si se busca paliar esta injusticia social en la aspiración legítima por construir nuevas formas de ser hombre y mujer que propicien, a su vez, relaciones de pareja, familiares y sociales, más equitativas, libres y placenteras (Núñez G., 2013). Por lo pronto, respetar la existencia sexual personal y de los otros seres humanos, no es una concesión que alguien esté en libertad de ejercer a plena conciencia, aunque sí implica (y obliga en todo caso) la participación manifiesta y decidida en la construcción de una sociedad más humanista (Núñez G., 1999).

B. CONTEXTO DEL PROYECTO

Como entes de características sociales, los seres humanos dependen de los vínculos que establecen con su entorno para desarrollarse, contextualizando así su realidad por medio del establecimiento de normas sociales habituales que son seguidas y respetadas en lo común. Cuando estas normas son transgredidas tenemos un problema social que puede ser remediado (o, como en nuestro caso, reconfigurado) mediante acciones colectivas influyentes en el entorno. Pero antes de ello es necesario una identificación plena del problema a tratar; este apartado muestra los aspectos sociales que el proyecto pretende intervenir.

1.3. Aspectos sociales del problema

Según Giddens (2006), los individuos utilizan una gran variedad de estructuras y conocimientos que expresan a través de sus acciones. Este conocimiento se utiliza en diferentes niveles de conciencia. Al respecto, cada grupo social se vale de estos medios para estructurarse; sin embargo, al plantear un *nosotros* esa estructuración colectiva suele dejar de lado al *otro*, al diferente, al que está en movimiento, inhibiendo así las posibilidades culturales de su diversidad. Es en este escenario configurativo social donde se dan las problemáticas sociales que excluyen y *discriminan* a las personas distintas, que, *migrantes*, *irrumpen* en el lugar.

Para efectos de este proyecto es menester establecer una definición de *discriminación*: es toda aquella distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades, cuando se base en uno o más de los siguientes motivos: el origen étnico o nacional, el color de piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, económica, de salud o jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el embarazo, las opiniones, las preferencias sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar,

las responsabilidades familiares, el idioma, los antecedentes penales o cualquier otro motivo (Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación, 2014).

En el mismo interés se define a la *migración* como: el cambio de residencia de una o varias personas de manera temporal o definitiva, ya sea externa (fuera del país) o interna, que tiene como característica fundamental el arribo a una localidad al interior de un país (Incid Social , 2011). Entonces, para efectos de este trabajo es oportuno distinguir al individuo que sale, transita o llega a residir —definitiva o temporalmente— a un territorio distinto al de su residencia anterior por cualquier tipo de motivación como *migrante* (Ley de Migración, 2011), y que consecuentemente llega a ser sujeto de *discriminación*.

Actualmente, nuestras sociedades se encuentran en crisis, se suscitan cambios sociales intensos y acelerados que impactan, mediante las transformaciones que implican, sobre nuestras biografías individuales, manifiestas principalmente en el debilitamiento de las formulas comunitarias de vida sobre las que se asentaban en buena medida nuestras sociedades, y en la crisis del estado-nación (Cobo, 2011). Aunado a ello, el enfrentamiento a situaciones ajenas y distintas al contexto social de donde los migrantes son originarios, suelen conflictuar los roles familiares preestablecidos. Los discursos identitarios donde se privilegia al hombre por sobre la mujer, no han desaparecido pero sí se encuentran ahora en discusión, aunque aún no se derivan en concreciones generales que marquen nuevos rumbos de ser.

Resulta evidente que la atribución rutinaria de mujeres y hombres a tareas específicas acaba vinculándose estrechamente con lo que significa ser “hombre” o “mujer” en contextos específicos (Cooper, 2001). La situación de desventaja de las mujeres respecto de los hombres, manifiesta en los más diversos ámbitos de la vida social (jurídico, educativo, laboral, familiar, etcétera) es reconocida como una de las modalidades de desigualdad entre los seres humanos de las sociedades contemporáneas. En el ámbito económico, tal desigualdad se expresa claramente en la decisión del trabajo por sexos, que ha sido desfavorable para las mujeres. En las últimas décadas, la incorporación de las mujeres al trabajo remunerado se aceleró en la gran mayoría de las regiones del planeta (Rendón, 2008). Entonces, aquellas mujeres que rompen las barreras para desempeñar tareas no tradicionales para su sexo enfrentan, en el mejor de los casos, una actitud ambigua por parte de sus compañeros, cuando no un franco rechazo. Y esto es comprensible en tanto que el trabajo por el que se gana dinero es un componente esencial de la configuración de género masculina, constituyendo un núcleo importante de respetabilidad social. La suficiencia económica es uno de los emblemas masculinos y la masculinidad continúa midiéndose, en gran parte, en dinero.

La mayoría de los hombres sienten la responsabilidad de mantener económicamente a su familia y al carecer de los medios para hacerlo se encuentran ante un panorama de frustración y recelo, ante un escenario donde no pueden desempeñar eficazmente su rol masculino (Rosas C., 2007). Los hombres que han construido su identidad basados en las creencias de superioridad, ejercen violencia contra las mujeres como un recurso de sometimiento cuando interpretan que su poder es cuestionado o se presentan obstáculos para su ejercicio. El que las mujeres sean las abastecedoras problematiza profundamente su rol familiar, en tanto que el hombre, al no poder satisfacer las expectativas del estereotipo masculino (Serrano & Pacheco, 2011), genera una depresión inconsciente por la pérdida del poder, en tanto que muchos no disponen de otros modelos para relacionarse, por lo que

establecen una percepción de sí mismos como de hombres sin poder y valía personal, familiar ni social (Guiza, 2010).

En estas circunstancias, y partiendo del entendido que los seres humanos somos unconstructo social, cultural y psicológico (Keijzer, 2001), es posible arriesgarse a tender puentes causales que expliquen el que este tipo de problemáticas evidentes en el desarraigo, la pobreza, el desempleo, la marginación, la indiferencia, la discriminación y la exclusión, originen en los hombres conductas y comportamientos que afecten, condicionen y lastimen su vida cotidiana, la de sus familias y de sus comunidades. Para el caso de nuestro proyecto, no podemos perder de vista que se trata de comunidades indígenas que viven en niveles de desarrollo muy por debajo de otras comunidades rurales y urbanas no indígenas o mestizas de México. Esta diferencia sólo puede explicarse por un conjunto de relaciones desiguales pasadas y presentes a nivel de estructuras económicas, políticas e ideológicas entre los pueblos indígenas y la élite mestiza y blanca del país (Núñez G., 2009), que enraízan y configuran con fuerza modelos identitarios muy difíciles de trascender. En la ciudad, los hombres tienen más dificultades para mantener la posición privilegiada de la cual gozaban en su lugar de origen (Chant & Craske, 2007).

En este sentido, el abordaje de situaciones problemáticas que resultan de los conflictos y frustraciones de hombres indígenas migrantes, desde un enfoque de género, exige, por principio, un replanteamiento de los conceptos aplicados comúnmente a través de este paradigma teórico, toda vez que la especificidad *indígena* trae consigo realidades culturalmente diversas, en las que se mezclan formas de organización social y responsabilidades tradicionales, valores propios de cada etnia, así como aquellos elementos productos del mestizaje que, en conjunto, contribuyen a delinear su situación actual de migrantes indígenas que habitan espacios distintos a sus lugares de origen. (Oehmichen, 2005; Marcos & Waller, 2008; Altamirano, 2009). Para el caso de los hombres y sus valores, ideas, actitudes y prácticas de género, sexuales y reproductivas, que aquí se analizan, y a partir de la resignificación del conflicto como algo generador y positivo, sería posible hablar de lo que Núñez (2013) llama procesos de *destradicionalización*; es decir, dejar de ser tradicionales y comenzar, no a adaptarse a la cultura de destino, sino a resignificarse a partir de lo que son, con vías a nuevas alternativas posibles de ser.

Para efectos de este trabajo, el intervenir con personas que se encuentran en esas circunstancias, además de su condición indígena, nos permite identificar ciertos aspectos socioculturales que los identifican y diferencian, y eso nos posibilita una lectura más precisa de sus acciones y de los orígenes de éstas.

Si se les observa desde un plano general, no hay mucha diferencia entre un hombre indígena y aquel que no lo es. La pertinencia de realizar este proyecto con hombres indígenas radica, fundamentalmente, en la oportunidad de encontrar en sus tradiciones, en sus usos y costumbres, y en su situación de conflicto cultural, alternativas para la deconstrucción objetiva de su comportamiento, en un contexto que, por principio, les es ajeno y adverso.

En síntesis, para la consecución de este proyecto es fundamental el conflicto, pues nos aparece como factor fundamental en la explicitación de la conciencia individual y colectiva de lo que significa ser hombre para sí, en contradicción con la imposición de nuevas identidades por parte del nuevo orden cultural. Este conflicto social emerge cuando ocurre un estado de desestructuración e innovación del orden personal y social, ya que el conflicto

parte de la acción y del sentido social. Tal innovación permite a los individuos internalizar los marcos de referencia con éxito, cuando experimentan condiciones de marginación respecto a los medios institucionalizados que se tienen a mano para cambiar su situación (Serrano & Pacheco, 2011).

Atender las problemáticas sociales a las que se enfrentan los hombres y las mujeres indígenas de manera diferenciada, es un elemento indispensable para combatir la desigualdad.

Entender la equidad de género desde todas las perspectivas que le incluyen, es una tarea muy importante y difícil. Enmarcados en un contexto donde el poder suele tener características masculinas y donde la desigualdad la viven mayoritariamente las mujeres (Keijzer, 2001), resulta fundamental el sumar al ejercicio de emancipación y empoderamiento femenino el replanteamiento del paradigma de lo masculino —pero esto sólo puede lograrse con la participación efectiva de los propios hombres.

1.4. La institución donde se implementa el proyecto

Procuración de Justicia Étnica A. C. (PJEAC) comenzó como un pequeño grupo de personas con intereses afines por el desarrollo comunitario, se fundó posteriormente la organización hasta llegar a ser una Asociación Civil. Desde su registro legal (2007) PJEAC se ha ido consolidando y profesionalizando sus procesos por medios de asesorías y capacitación para sus integrantes así como en la elaboración, coordinación, gestión y colaboración de distintos proyectos de intervención social.

1.4.1. Nombre

El nombre legal de la organización es *Procuración de Justicia Étnica A. C.*, aunque también es conocida como *Nuevo León, Árbol de Todas Raíces*. Su fundación sucedió el día 25 de abril de 2007, como consta en la Escritura pública número 2000 de la Notaría Pública número 81 correspondiente al Primer Distrito Registral en el Estado de Nuevo León. Su representante legal es el Lic. Galileo Hernández Reyes.

1.4.2. Domicilio

Su domicilio legal se localiza en el espacio físico que ocupa la *Casa del Árbol*: Juan Aldama 520 sur, en el centro de la ciudad de Monterrey, estado de Nuevo León; su teléfono es el 83430964 y su correo institucional es nlarboldetodasraices@gmail.com.

1.4.3. Radio de acción

El radio principal de sus acciones se localiza al interior del Área Metropolitana de Monterrey, aunque puede extenderse hacia las distintas zonas rurales del Estado de Nuevo León, aunque ello no excluye su participación en acciones nacionales e internacionales que tenga impacto e incidencia total o parcial en la población nuevoleonesa.

1.4.4. Perfil y trayectoria de la organización: antecedentes históricos

Procuración de Justicia Étnica A. C. es una iniciativa ciudadana. Está conformada por un grupo multicultural que de manera voluntaria aportan sus saberes a favor de lograr sus objetivos.

Desde su fundación, Procuración de Justicia Étnica A. C. comenzó a brindar gratuitamente sus servicios de asesoría legal, educación popular y organización comunitaria y se dedicó a la capacitación de sus miembros en distintos talleres, foros y diplomados impartidos por instancias como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el Consejo de Desarrollo Social del Gobierno del Estado de Nuevo León, la Universidad Autónoma de Nuevo León, el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario AC, el Consejo Nacional de Evaluación, entre otros.

Del 2008 al 2015 la Asociación Civil ha llevado a cabo diversos trabajos, algunos de ellos en conjunto con otras organizaciones de la sociedad civil y dependencias públicas. Ejemplos son: *Procurar la Justicia a los Indígenas en Nuevo León* (2008), *Justicia Social* (2010) y *Diagnóstico comunitario participativo de los grupos indígenas conglomerados en el estado de Nuevo León* (2011) (financiados todos por la Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, a través de los programas: Convenios en materia de Justicia Indígena y Fortalecimiento de Organizaciones y Agendas Indígenas); la organización del *Festival Soles de la Silla: Festival de los Pueblos Indígenas en Nuevo León*, llevado a cabo con motivo de la celebración del *Día Internacional de los Pueblos Indígenas* (9 de Agosto), en sus ediciones 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013 (con apoyo de CONARTE) y 2014; a través de su programa Árbol de Todas Raíces, realizó para la Alianza Francesa de Monterrey, en coordinación con el colectivo Poesía en vivo, *el Festival Flor y Canto* durante la primavera de 2009. En 2010, 2011, 2012, 2013, 2014 y 2015 ha organizado *La Fiesta del Árbol y el Cenzontle*, celebración dedicada a conmemorar el *Día internacional de la Lengua Materna* y Los Festivales I y II de *Sones de la Silla*.

Colaboró en 2008 con el Instituto Municipal de la Mujer del Municipio de Santa Catarina, en su proyecto *Puente de Paz entre los Géneros*, donde llevó a cabo un diagnóstico social con la población de mujeres indígenas y no indígenas residentes en ese municipio, a fin de conocer la situación que guarda la comunidad femenina en temas como la salud, educación, situación laboral y problemáticas de violencia de género; con apoyo de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) articuló y operó los proyectos *Tlanauatiltlapaleuianijuanininseltitlapaleuianij. Público y privado. Derechos de las*

mujeres indígenas en el empleo doméstico del área metropolitana de Monterrey (SEDESOL 2010) y *Construcción de Redes Sociales a partir de la formación grupos comunitarios* (SEDESOL 2010).

En 2011, impartieron los cursos-talleres *Equidad de Género* y *Curso de lengua inglesa* en cinco distintas colonias del municipio conurbado de Escobedo, contando con el apoyo del H. Ayuntamiento de General Escobedo y del programa *Hábitat* de la SEDESOL; Se realizó, en conjunto con el Instituto de la Juventud Regia del Municipio de Monterrey, el proyecto *Equidad de género*.

Durante el 2012, 2013 y 2014 impartieron diversos cursos-talleres en distintas colonias del Municipio de Monterrey, con el financiamiento de los Programas de SUBSEMUN, Rescate de Espacios Públicos y el Programa Hábitat.

En conjunto con la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL y la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Nuevo León ofreció, durante los meses de septiembre a diciembre del 2012, el diplomado *Los derechos Humanos en una ciudad intercultural. El caso de las personas indígenas en Nuevo León*.

Durante el 2013 operó el proyecto *Imprimiendo la lengua*, con apoyo del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias de la Dirección General de Culturas Populares del CONACULTA. En ese mismo año, la organización implementó de acciones dentro del Programa Nacional de Prevención Social de la Violencia y Delincuencia en los Municipios de Monterrey, San Nicolás, Santa Catarina, Escobedo, García, Cadereyta y Santiago, todos ellos del Estado de Nuevo León.

La organización ha promovido distintos encuentros y expoventas artesanales, con la intención de ofrecer a los comerciantes y artesanos indígenas que habitan en el estado una oportunidad de comercio justo y digno para sus productos, como tal se instaló esta actividad en distintas escuelas de la Universidad Autónoma de Nuevo León, en la Universidad Regiomontana, en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, en la Universidad de Monterrey y en distintas plazas públicas de Nuevo León: plaza principal del municipio de China, de Sabinas Hidalgo, de Monterrey, de San Pedro Garza García, en el Cañón de la Huasteca y plaza principal de Santa Catarina, entre otras.

Actualmente opera los proyectos permanentes:

- *Biblioteca Ambulante Intercultural* que trabaja, desde el 2008 con niños y niñas indígenas la promoción de la lectura.
- *Observatorio de Políticas Públicas de Desarrollo Social para indígenas en Nuevo León* que trabaja desde 2011 con indígenas radicados en Nuevo León en actividades de seguimiento a los programas sociales en materia de desarrollo social que existen en el Estado.
- *Biblioteca por la Paz*, que trabaja, desde el 2009 con jóvenes indígenas la promoción de la cultura de paz y la lectura.
- *Yoania* que desde 2009 trabaja temas de equidad de género con hombres indígenas en Nuevo León.
- *Clases de náhuatl* que se ofrecen desde mediados del 2008.

Desde sus inicios la organización ha sido impulsora del reconocimiento de la presencia y los derechos de las personas indígenas que viven en el estado de Nuevo León por lo que ha organizado distintos foros y mesas de trabajo en la búsqueda de este objetivo. Durante todo el 2011 se participó en la elaboración de la propuesta de reforma a Ley Orgánica del Congreso del Estado para la creación de la *Comisión de Asuntos Indígenas*, misma que fue concretada este mismo año; así también se presentó (en conjunto con distintas organizaciones ciudadanas) el 29 de noviembre del 2011 una iniciativa de *Decreto para la reforma del artículo 2º constitucional*, mismo que fue aprobado por unanimidad en el H. Congreso del Estado De Nuevo León el día 21 de enero del 2012.

Actualmente se ha conseguido una *Ley de Derechos Indígenas en el Estado de Nuevo León* que pretende atender las necesidades específicas de la población indígena en este Estado, ésta fue aprobada en abril del 2012. Hoy considera que uno de los siguientes pasos es el de volver operativa esta Ley y este proyecto pretende ser una de las alternativas ciudadanas que lo permitan, en este sentido la organización ha realizado diversas gestiones con autoridades estatales y municipales que tienen responsabilidad de atender la necesidades de las personas y comunidades indígenas en Nuevo León, de este esfuerzo se ha conseguido concretar comisiones de asuntos indígenas y comisiones afines en los Municipios de Monterrey, San Pedro, San Nicolás, Guadalupe, Juárez, Cadereyta, Santa Catarina, García, General Terán, Zuazua, El Carmen, entre otros. Asimismo dentro del esfuerzo por volver operativa esta ley, dentro de estos Municipios se ha logrado la concreción de reglamentos y puntos de acuerdos que garantizan la atención de los indígenas en diferentes municipios del Estado.

1.4.5. Objetivos

Los objetivos que orientan las prácticas ciudadanas de esta organización son:

1.4.5.1. Objetivo General

Generar condiciones de interculturalidad propicias para el reconocimiento, ejercicio y respeto a los derechos de los diferentes grupos e individuos que conviven en el estado de Nuevo León.

1.4.5.2. Objetivos específicos

- Participar en un proceso de visibilización de las diferentes comunidades, grupos y personas indígenas que viven en Nuevo León.
- Combatir la discriminación, la exclusión, la marginación y la indiferencia a la que son expuestas las personas migrantes en Nuevo León.
- Difundir, promover y defender los derechos humanos y las declaraciones que de ellos emanen.
- Construir canales de información alternas a las existentes en materia de equidad, acceso y justicia social.

- Promover y asesorar a proyectos y organizaciones que se identifiquen con nuestros fines.
- Sumarnos activa, solidaria y corresponsablemente con la consecución de los objetivos y actividades de otras instituciones gubernamentales, privadas y de la sociedad civil, mediante el establecimiento de redes y alianzas.
- Contribuir al desarrollo social mediante la práctica participativa de la metodología de la educación popular en los procesos organizativos de las comunidades que así lo requieran.
- Facilitar procesos sociales que tiendan a la transformación de su entorno.

1.4.6. Misión

Facilitar procesos sociales participativos en los que primen el respeto a la diversidad cultural y la libertad de expresión como cimientos fundamentales para la construcción de una sociedad justa y plural, en igualdad de oportunidades y en ejercicio equitativo de los derechos humanos

1.4.7. Visión

Consolidar a Procuración de Justicia Étnica AC como una organización aportadora de alternativas de solución legales y herramientas metodológicas de organización ante las problemáticas que plantea la transformación de un Nuevo León multiétnico en un estado plenamente intercultural.

1.4.8. Principios y valores

Los principios que regulan las prácticas ciudadanas de la organización son:

Justicia Social, Tolerancia, Igualdad de oportunidades, Sustentabilidad, Respeto a la diferencia, Corresponsabilidad, Equidad, Interculturalidad, Honestidad, Transparencia, Economía solidaria y Libertad.

1.4.9. Política

Su política principal consiste en la atención especializada a la población indígena en el acceso a la justicia en el estado de Nuevo León y se enuncia en las regulaciones morales internacionales, nacionales y locales que establecen como sujetos de derecho a las personas indígenas en el Estado.

1.4.10. Organigrama

La máxima autoridad de la organización es la Asamblea General, a ésta rinde cuentas la mesa directiva conformada por:

Presidente: Galileo Hernández Reyes
Secretario: Liberio Porfirio Hernández
Tesorero: Joel Morales Hernández
Director general: Félix Enrique López Ruiz

1.4.11. Recursos institucionales: humanos, materiales, técnicos y financieros

La organización procura que sus programas y los proyectos que ella realiza sean autogestivos, es decir, busca generar entre sus interventores y beneficiarios los mecanismos de sustento. Además se busca financiar las actividades por medio de alianzas con instituciones gubernamentales, académicas, privadas y de la sociedad civil que estén interesadas en financiar, apoyar o sumarse al trabajo que estamos realizando, siempre y cuando sus objetivos y fines y metodologías de trabajo sean similares o no se contrapongan. Entre los recursos con los que actualmente cuenta son: a) humanos: una plantilla base de 6 profesionistas que laboran más de 20 horas semanales en la institución; b) materiales: una oficina, equipamiento e instalaciones apropiadas para la implementación de cursos y actividades colectivas; c) financieros: se cuenta con las aportaciones de los asociados, con donativos económicos esporádicos y con una red de socios solidarios que periódicamente aportan una cantidad económica para el pago del gasto corriente de la institución.

1.4.12. Perfil del usuario

Indígenas nuevoleonenses, migrantes y descendientes de migrantes que hayan convertido al Estado de Nuevo León en su lugar de residencia. Población nuevoleonesa en general.

CAPÍTULO II

A. METODOLOGÍA DEL PROYECTO

No basta con saber leer mecánicamente que “Eva vio la uva”. Es necesario comprender cuál es la posición que Eva ocupa en su contexto social, quién trabaja para producir las uvas y quién lucra con ese trabajo.

Paulo Freire. Parte final de su discurso en el Simposium Internacional para la alfabetización, en Persépolis, Irán en 1975.

En este aparatado se suceden los modelos de instrumentación que dotan al proyecto de los elementos científico-sociales que aportan un sentido epistemológico a la práctica social posterior.

2.1. Sobre la intervención social

Nuestras realidades sociales, aunque se componen por elementos culturales que nosotros en particular no hemos hecho pero de los que participamos en su recreación, no sólo son susceptibles de ser transformadas sino también pueden ser moldeadas, perfiladas, intervenidas (Nussbaum, 2008).

El esquema de referencia para la intervención social no se estructura sólo desde una plataforma conceptual, sino que se sustenta en un fundamento motivacional de experiencias vividas. A través de ellas construirá el interventor su mundo interno, habitado por personas, lugares y vínculos, los que articulándose con un tiempo, en un proceso creador, configurarán la estrategia del descubrimiento (Pichon- Riviere, 1981). Ello requiere la implementación de regulaciones éticas que orienten nuestra actividad no sólo hacia la definición de deficiencias específicas, para luego hacer corresponder un servicio o prestación social, sino hacia la movilización de las capacidades del sujeto (individual o colectivo) para revelarse y salir de su situación de exclusión y/o vulnerabilidad (Castel, 1992).

2.1.1. Principios éticos que regulan la intervención social

La ética entendida aquí como opción libre, madura, consciente, responsable, histórica y sustentada en una solida fundamentación teórica que le da rumbo y sentido a la existencia humana y a todas las posibilidades prácticas que le implica, se fundamenta en principios que son imperativos de tipo general que nos orientan acerca de qué hay de bueno y realizable en unas acciones y de malo y evitable en otras (Núñez, 1998). Las sociedades

tienen diferentes principios éticos debido a que están asociados a la conciencia de cada una. Existen, sin embargo, numerosos principios compartidos a nivel general: respetar a todos los seres humanos, no ejercer la violencia y ayudar a quien lo necesite, son algunos ejemplos de los principios éticos más usuales.

La intervención social supone, entonces, problemas éticos que no se limitan sólo al uso de los instrumentos de intervención, sino que surgen en virtud de las intenciones de los agentes que forman parte de los sistemas técnicos, de sus fines, deseos, y valores, así como de los resultados que de hecho obtengan (o quieran obtener) incluyendo los resultados no intencionales (Olive, 2000).

A continuación se presentan los principios éticos rectores donde habrán de enmarcarse las acciones y donde deberá orientarse cualquier práctica de la intervención. Estas son las ideas que guiarán nuestro trabajo independientemente de las circunstancias en las que se desarrolle. Se establecen tres categorías de principios que, aunque atienden a las mismas intencionalidades, requieren, por su enfoque, la distinción.

2.1.1.1. Principios filosóficos

- Principio de identidad: es uno de los principios ontológicos fundamentales, en el que se enuncia que es imposible que la misma cosa simultáneamente sea y no sea , de donde resulta que lo que es *es* y lo que no es *no es* ya que es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo (Abbagnano, 1998).
- Principio de no contradicción: principio ontológico fundamental que es base de las verdades necesarias; continua vigente en el ámbito de la lógica, en el se establece que, en extensión del principio de identidad en el que nada puede ser y no ser simultáneamente, resulta necesario que toda aserción sea o afirmativa o negativa (Aristóteles, 1964).
- Principio de individuación: ante el problema de establecer una sustancia común que permita identificar las diferencias entre los entes, se establece es te principio que tiene como sustento el considerar que la existencia misma determina al ser, de cualquier clase que sea, en un tiempo particular y un lugar inaccesible a dos seres de la misma especie (Locke, citado en Abbagnano, 1998).
- Principio de razón suficiente: Cuando creemos conocer algo en particular, creemos conocer la causa por la cual la cosa es, conocer que ella es causa de la cosa y que, por lo tanto, ésta no puede ser de otra manera; explica la necesidad de las cosas, el por qué la cosa no pueda ser de otra manera de cómo es. El fundamento o razón suficiente explica la posibilidad de la cosa, esto es, explica el por qué la cosa puede ser o comportarse de determinada manera (Leibniz, citado en Abbagnano, 1998).
- Principio del tercero excluido: principio que enuncia, entre otras cosas, que lo verdadero y lo falso no son compatibles en la misma proposición o que una proposición no puede ser verdadera y falsa a un mismo tiempo; entre los contradictorios no hay un estatus medio, o se está de un lado o se está del otro (Leibniz, citado en Abbagnano, 1998).

- Principio de autonomía: designa la independencia de la voluntad de todo deseo u objeto de deseo, y su capacidad de determinarse conforme a sí mismo, con fundamento en la de la razón (Kant, 2007).
- Principio de contexto: es un principio según el cual las palabras sólo tienen significado en su contexto, lo mismo valdría para las acciones (Wittgenstein, citado en Abbagnano, 1998).
- Principio de mediocridad: es la noción, en filosofía de la ciencia, de que no existen observadores privilegiados para un fenómeno dado, en tanto que no existe nada intrínsecamente especial acerca de cualquier momento histórico, y se utiliza para estimar la duración posible de sucesos en curso acerca de los que se tienen pocos datos (Abbagnano, 1998).

2.1.1.2. Principios científicos

- Principio de racionalidad: sin necesidad de experimento el efecto ocurrirá porque debe ocurrir así; no debe en ningún caso consistir en una imposición de la generalización de los contenidos (Feyerabend, 1994).
- Principio de incertidumbre: este principio permite entender que todo aquello que uno hace, que uno toca, se modifica, por lo que no permanece puro, ni hay que esperarlo (Galindo, 2005).
- Principio de inducción: si en una gran variedad de condiciones se observa una gran cantidad de A y todos los A observados, sin excepción poseen la propiedad B, entonces todos los A poseen la propiedad B (Chalmers, 2009). En esto hay que tener precaución de no caer en una falacia de ambigüedad por división que se sostiene en una argumentación basado en la mala interpretación de datos estadísticos, en el que se infiere la naturaleza de los individuos a partir de las estadísticas agregadas del grupo al que dichos individuos pertenecen (Last, 2015).
- Principio de factibilidad: principio que establece la necesidad de que la acción pueda lograrse y realizarse lógicamente y materialmente (Olive, 2000).
- Principio de eficacia: principio que establece la obligatoriedad de buscar realmente los fines que se propone alcanzar (Olive, 2000).
- Principio de fiabilidad: principio que enuncia la exigencia de que la eficiencia de la acción sea estable (Olive, 2000).
- Principio de relatividad: esto es, al supuesto de que nuestros sentidos sólo perciben al movimiento relativo y son completamente insensibles a un movimiento que los objetos tengan en común, al que se tenía que atribuir el efecto (Einstein, 1985).

2.1.1.3. Principios sociales

- Principio de justicia: apunta al derecho de cada uno a la satisfacción de sus necesidades a partir de sus capacidades y, por tanto, a su autorealización (Marx & Engels, 1965).
- Principio de libertad: representan una condición de pensamiento y de circulación de ideas ,encuentra su razón de ser en la liberación de la subjetividad de sus determinaciones particulares, esto es, en la capacidad de abrirse a los demás y transformar un choque entre finitudes cerradas en una interacción racional y abierta (UNESCO, 2010)
- Principio pro persona: se trata de un principio interpretativo que se utiliza de la mano con el control de constitucionalidad y convencionalidad y que supone que debe preferirse aquella norma o aquella interpretación de la norma que resulte más favorable a la protección de los derechos humanos (Ferro, Molina, & Rodríguez, 2008).
- Principio educativo: importante reconocer que las personas hacen, dicen, y piensan determinadas ideas gracias a la información que la sociedad les brinda y a las experiencias que viven en sus interacciones cotidianas. Las ideas son transmitidas desde temprana edad en la familia, la escuela, la Iglesia, por el Estado, entre otras instituciones. En estas ideas se ofrecen mensajes sobre lo que una persona debería de pensar y sentir en torno a determinados temas y experiencias. Sin embargo, esta relación entre las instituciones y la persona no es lineal, ya que las personas reflexionan y generan sus propias ideas, así como sus decisiones. A veces deciden continuar los mandatos que las instituciones les dictan, pero no siempre. De esta forma aprendemos de la sociedad, no obstante, además se construyen ideas, propuestas y tomamos y se toman decisiones personales que transforman los mandatos sociales. Siendo así, la sociedad y las personas terminan reconstruyendo la realidad (Garda, 2006).
- Principio de la *noviolencia*: nunca se justificará un acto de violencia ni en las dinámicas de trabajo, ni en las relaciones de las personas que asisten a los grupos. Por ello hay que tener varios aspectos claros: 1) es importante diferenciar violencia de agresión y agresividad. Esto es, esta última es la capacidad humana de salir adelante en la vida: al levantarse y desayunar, al preparar la ropa y solicitar trabajo. Todo ello es agresividad, y es sobre todo una energía vital que expresa la vida en movimientos y al alcanzar metas y logros. A su vez, esto se relaciona con el bienestar emocional, pues está fundamentado en actividades que gustan, agradan y hacen sentir viva a las personas. Por otro lado, la agresión es aquella respuesta que da una persona que tiene menos poder –y se encuentra en una situación de vulnerabilidad– con relación a otra que tiene más poder –y se encuentra en una situación de superioridad–. Quien ejerce un acto de agresión lo hace porque siente que se le está violentando; comúnmente es un acto de resistencia al maltrato. Es una forma de decir “deja de molestar”, “déjame en paz”, “no me molestes”, etc. Es una forma inadecuada, porque genera daño, pero a veces las personas que viven violencia tienen que recurrir a ella para romper el ciclo de maltrato (Garda, 2006). Definimos aquí a la *violencia* como la “actitud o el comportamiento que constituye

una violación o una privación al ser humano de una cosa que le es esencial como persona (integridad física, psíquica o moral, derechos, libertades, etc.). La violencia puede ser física, emocional, económica, sexual o verbal, y siempre va a tener un mensaje y un fin: controlar y mantener un estado de dominación (Cairat & Barbeito, 2003). La palabra *noviolencia* proviene de la traducción del término hindú *ahimsa*. Los movimientos noviolentos europeos siempre han utilizado el término noviolencia como una sola palabra. La razón principal es la de explicitar con total claridad que la opción noviolenta no supone una mera negación de la violencia directa, sino un proyecto positivo de transformación radical de la sociedad (Cascón, 2003).

- Principio de la colectividad: sólo generando un ambiente de confianza en los grupos, así como la reflexión crítica de sus problemáticas, podrán encontrarse soluciones de base: desde ellos mismos; y así, cambiar patrones de conducta que han afectado a individuos, familias y comunidades enteras. La necesidad de potenciar capacidades en los individuos desde su realidad, identificándolas permanentemente en un proceso dinámico, dialéctico e histórico es la base de este ejercicio práctico del trabajo en comunidad (Freire, 2005).
- Principio de precaución: establece que es suficiente contar con evidencia razonable, aunque no sea contundente, de que ciertas acciones específicas producirán o están provocando un daño al ambiente, para prohibir la ejecución de tales acciones. Principio que establece el trato hacia las personas siempre como un fin y nunca como medios, que indica el respeto a las personas como agentes autónomos, es decir, como sujetos con una capacidad de realizar acciones con base en las decisiones que tomen ellos mismos sin engaño ni coacción de nadie más. Prohíbe dañar o producir un sufrimiento a una persona si no hay alguna razón suficiente que lo justifique (Olive, 2000).
- Principio de libertad: la libertad supone la capacidad de elegir conscientemente y de realizar, sin coacción, entre varias posibilidades de acción o no acción (Etxeberria, 2011).
- Principio esperanza: la esperanza nace de la insatisfacción de las condiciones actuales de vida y constituye una protesta abierta contra ese status quo. La cultura humana refiere a un horizonte utópico concreto, donde su función es la de un optimismo militante. No se trata solamente de buenos deseos, sino de un trabajo concreto y decidido por alcanzar el contenido de la utopía, que moviliza a la persona y a la sociedad a trabajar por conseguirlo. Cuando se ve que el mundo es así pero puede ser de otra manera, genera en la persona esta esperanza de algo mejor. Propone mundos alternativos y mueve a la conciencia a crearlos en base a la consideración de que son algo mejor que el presente. Pero no se agota en su realización, sino que es inconforme con la realidad, aún la ya conseguida y siempre estará jalonando hacia el futuro y hacia algo mejor (Bloch, 2004).
- Principio de beneficencia: se refiere a la obligación de prevenir o aliviar cualquier tipo de daño en la acción, plantea un deber de ayudar por encima de los intereses particulares, pues está en función del mayor beneficio posible (Ferro, Molina, & Rodríguez, 2008).

- Principio de no maleficiencia: principio que formula la obligación de actuar bien, su fundamento se establece en las prerrogativas de no causar daño o dolor, inducir sufrimiento, ni privar de placer (Ferro, Molina, & Rodríguez, 2008).
- Principio de identidad social: es la definición del actor por sí mismo. Un movimiento social no puede organizarse más que si esta definición es consciente. El conflicto es lo que constituye y organiza al acto (...) la práctica de las relaciones sociales es la que sitúa y define al actor histórico, al movimiento social, así como es el campo de decisión el que define al actor político (Alan Touraine citado en Bolos, 1999).
- Principio de oposición: el actor social no tiene una conciencia de identidad previa a entrar en lucha con su adversario. El conflicto hace surgir al adversario. Sólo se puede hablar de este principio si el actor se siente enfrentado con una fuerza social general en una lucha que pone en juego las orientaciones generales de la vida social. Un cambio en la distribución de las influencias no puede hacer desaparecer el conflicto (Bolos, 1999).
- Principio de totalidad. Es el sistema de acción histórica. Un movimiento social no es necesariamente global; el conflicto puede iniciarse en alguno de los ámbitos de este sistema. Sin embargo, los movimientos sociales más importantes son los más globales (Bolos, 1999).
- Principio de interculturalidad: implica un proceso articulador de las diversas identidades culturales, existentes y emergentes, basado en el principio de la igualdad de sujetos individuales y colectivos en lo relativo a derechos, responsabilidades y oportunidades (Altamirano, 2009).

2.2. Diagnóstico social

El *diagnóstico social* consiste en la identificación de problemáticas específicas del territorio en intervención de su relevancia y magnitud, así como de las posibles causas, factores de riesgo y protección asociados a ellas. Este tipo de diagnósticos constituyen una herramienta permanente de trabajo, que no sólo es útil para la etapa inicial de un proyecto, sino también para comprobar avances o tendencias del proceso y evaluar actividades, resultados o impactos. El diagnóstico puede ser *documental* (si únicamente se recurre a fuentes indirectas y cifras) o *participativo* (si se realiza trabajo de campo y se construye en colaboración estrecha con los miembros de la comunidad) (Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia, 2014). Para efectos de este trabajo, se proyecta la modalidad participativa, aunque también se realiza trabajo documental.

Existe actualmente información documental muy variada que describe, tanto de manera general como precisa, las características socioculturales de los grupos indígenas de donde proceden los hombres participantes del *grupo masculino de reflexión*. Para efectos de este trabajo, y sólo para enunciar el antecedente de origen del participante tomé como principal fuente de referencia, salvo en donde se señale lo contrario, los textos de la colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, esta colección está conformada por los

trabajos de investigación de distintos académicos realizados por encargo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2015).

Esta información me permitió contar con un punto de partida en el proceso dialectico de conocimiento de las identidades diversas de las personas participantes. Sin embargo basarse exclusivamente en este tipo de información documental no me hubiera permitido adentrarme más en las percepciones que tienen los participantes sobre su propia identidad ni de las resignificaciones que han sucedido a partir de sus distintas y subjetivas percepciones, sus procesos migratorios y del hecho de su estancia permanente en el Área Metropolitana de Monterrey. Procedí entonces, para la construcción de este diagnóstico, a incorporar herramientas cualitativas de investigación que me permitieran poder conocer con mayor profundidad y precisión lo antes descrito (Henández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2003). Entonces, para la realización de este diagnóstico, además de la investigación documental, las herramientas que se utilizaron para recopilar la información fueron: la *observación participante*, el *grupo focal* y la *entrevista semiestructurada*, mismas que se describen a continuación.

La *observación participante* es una herramienta interna o participante activa que funciona como observación sistematizada natural de grupos reales o comunidades en su vida cotidiana, y que fundamentalmente emplea la estrategia empírica y las técnicas de registro cualitativas. Mediante este tipo de observación se pretende captar los significados de una cultura, el estilo de vida de una comunidad, la identidad de movimientos sociales, las jerarquías sociales, las formas de organización, etcétera. Ante todo, se trata de conocer los significados y sentidos que otorgan los sujetos a sus acciones y prácticas (Vela, 2008).

El *grupo focal* se define como el conjunto de personas que se reúnen con el fin de interactuar en una situación de entrevista grupal, semiestructurada y focalizada sobre una temática particular, que es común y compartida por todos. En estos grupos, el facilitador toca diferentes temas vinculados con el área central de interés, de acuerdo con una serie de guiones predeterminados, la discusión es esencialmente abierta. Los grupos focales funcionan cuando los participantes están dispuestos a estimular sus recuerdos, sus sentimientos y actitudes, conduciendo así a una mejor discusión sobre lo tratado. Está dinámica particular del grupo es la que lo distingue de las entrevistas a profundidad (Sánchez Serrano, 2008).

En la *entrevista semiestructurada*, a diferencia de las entrevistas estandarizadas o cuestionarios, los individuos entrevistados expresan sus puntos de vista de manera relativamente abierta, durante este tipo de entrevistas, el contenido de la teoría subjetivaⁱ que conforma el imaginario social de los individuos se reconstruye, se reafirma y rehace; la guía de este tipo de entrevistas suele abarcar varias áreas temáticas, cada una de ellas se introduce por una pregunta abierta y se finaliza por una pregunta de confrontación, ello posibilita el transitar en ese proceso dialectico que le permite al entrevistado y al entrevistador, rehacer y profundizar constantemente sobre los temas a tratar (Groebben citado por Flick, 2007).

El objetivo de este diagnóstico fue el generar información objetiva que sume elementos para un mayor entendimiento de la población indígena en Nuevo León y que sirva como insumo de información para el diseño del proyecto *Yoania: grupo masculino de reflexión*.

En efecto, su implementación permitió conocer con cierta profundidad y cercanía las características poblacionales de cada grupo de origen intervenido, su proceso migratorio, su identidad y arraigo étnico y las problemáticas sociales inherentes al cambio de lugar de residencia. Los participantes de este diagnóstico fueron en su mayoría hombres, aunque no en exclusiva, en tanto que ello permitiría reconocer la percepción femenina de los distintos temas abordados y/o del reconocimiento de la necesidad de información que poseen las personas indígenas sobre los temas a tratar indistintamente de su género.

Durante su implementación se realizó investigación documental de las características socioculturales de seis distintos grupos étnicos: nahuas, zapotecos, mazahuas, wirrárikas, otomíes y mixtecos; se realizaron 20 entrevistas semiestructuradas a hombres y mujeres indígenas que viven en distintas colonias del AMM, lo que posibilita el contar no sólo información del sector masculino, sino también del femenino como punto de comparación y control (Núñez G. , 2013); se realizó también observación participante en tres sectores habitacionales que congregan población indígena: mazahuas, mixtecos y otomíes; se efectuaron 5 grupos de enfoque en distintas colonias del AMM que también congregan población indígena: colonia Arboledas de los Naranjos (nahuas), en el municipio de Juárez, colonia Arboledas de San Bernabé (mazahuas) y Ampliación Lomas Modelo (otomíes) en el municipio de Monterrey, colonia Fernando Amilpa (nahuas) en el municipio de Escobedo, y en la colonia Prados de San Jorge (nahuas) en el municipio de Santa Catarina.

Recolectada la información se procedió a su sistematización que posibilitará la obtención de un análisis cualitativo suficiente y confiable de los contextos iniciales desde donde se articule el modelo de intervención, las evidencias de este trabajo se anexan al final del documento, los resultados se presentan a continuación.

2.2.1. Resultados del diagnóstico social

Aunque existen diferencias, principalmente culturales, existen claras líneas temáticas que resultan de los distintos mecanismos de recopilación de la información, ello posibilita el tender puentes de acción en un diseño de intervención que, de inicio, les será común, aunque éste podrá ser reformado acorde a las necesidades e intereses del grupo en específico según se vaya implementando aunque conservando siempre las líneas y principios teóricos y metodológicos que lo sustentan.

1. La mayoría vive en condiciones de pobreza, son migrantes, pertenecen a un grupo indígena, carecen de oportunidades de empleo y de acceso a servicios públicos, muchos encuentran en la actividad económica informal una salida a su precaria situación, lo que les orilla a un enfrentamiento y hostigación sistemática por parte de las autoridades que lo regulan. Esto refleja un alto grado de vulnerabilidad en la inserción laboral de la población indígena lo que sin lugar a dudas tiene una repercusión en el desarrollo de la vida familiar. En general, se asentaron en predios irregulares y/o asentamientos sin ningún tipo de garantía sobre la tenencia de la tierra. Aún ciertos sectores y un número considerable de familias se encuentran en la incertidumbre y sin posesión legal de sus casas.

2. Se percibe que la violencia se encuentra por todas partes. Hay violencia en la ciudad, entre los policías, en el abuso de las autoridades, en el pandillerismo; la delincuencia se da a nivel estatal, municipal y en la comunidad. Los hombres temen a otros hombres.

Consideran que la violencia en sí misma está mal, pero que se justifica en ciertos casos, por ejemplo como defensa o para corregir a los hijos. El uso de drogas y alcohol, aunado a problemas sociales como la pobreza, la marginación y el desempleo conflictúan y detienen parcial o completamente las acciones colectivas que realizan en busca de su propio desarrollo. La presencia de la violencia es una constante permanente en el imaginario social de estos grupos. Incluso, por lo habitual, se le justifica.

3. En el plano institucional, estos grupos han sido atendidos por instituciones gubernamentales, aunque existe la percepción general que este apoyo no ha beneficiado o ha beneficiado muy poco a sus comunidades. Tienden a organizarse de manera colectiva, aunque se han enfrentado a problemas entre grupos, ya sea por liderazgos antagónicos o por perspectivas diferentes sobre cómo atender un problema. Esto ha causado cierta desunión aunque también ha posibilitado la generación de instituciones organizativas con representación legal. Entre los problemas específicos identificados se encuentran los que tienen que ver con el desconocimiento entre derechos humanos y sus distintas especificidades, una imagen vaga sobre sus costumbres y tradiciones en un contexto que les imposibilita mantenerlas tal como lo harían en su comunidad de origen y reproducción de las prácticas del modelo masculino hegemónico predominante.

4. En general, en materia de género, consideran vivir en condiciones injustas que se manifiestan en el establecimiento de roles de género inequitativos donde, en efecto, la mujer queda relegada a un plano siempre secundario. Lo consideran un problema, más las mujeres que los hombres, pero no piensan en acciones para solucionarlo, en cierto sentido lo consideran “normal”. Consideran que es importante tratar de ver de otra forma las relaciones entre hombres y mujeres, pero esto preferentemente debe hacerse entre hombre y niños jóvenes, ya que para los hombres mayores “es difícil cambiar”. Consideran que deben procurar ajustarse a lo que marcan sus usos y costumbres, en ellas se sostiene que los hombres y las mujeres son diferentes, por lo que aún subsisten usos tales como las bodas concertadas por los padres sin tomar el consentimiento de los jóvenes y aunque no todos están de acuerdo con esta práctica, no parecen tener demasiadas objeciones en que se siga realizando.

5. Los hombres tienden a considerar como normal y apropiado su rol masculino, éste se manifiesta, por ejemplo, en que: los hombres deben de respetar a la familia, el compromiso del matrimonio debe ser para siempre, por lo que la separación no está bien por ningún motivo (en esta caso hubo algunas opiniones menos contundentes), si la pareja aceptó y se casó, así debe ser hasta la muerte, y si hay problemas éstos deben arreglarse, deben solucionarlos; desde niños y jóvenes, a los hombres se les enseña a comportarse como tal, es decir a practicar los hábitos comunes que realizan los hombres maduros, sus principales obligaciones son las de trabajar, mantener a la familia, tener hijos y educarlos, enseñarlos a trabajar, en general consideran que hay actividades que sí son exclusivas de las mujeres y que tienen que ver con las labores domésticas; de ellas es la obligación de cuidar a los niños porque los hombres no pueden porque están trabajando, en lo posible ayudan; la mujer debe procurar que la familia esté bien, y si en el matrimonio el hombre se enoja, la mujer no debe enojarse también, pues entonces todo sale peor; para los hombres mayores, no es aconsejable el planteamiento de una reconfiguración identitaria, ya que ellos “difícilmente pueden cambiar”, por lo que lo mejor es enfocarse en los hijos; los más jóvenes si encuentran cierta motivación para “adaptarse” a nuevos modelos culturales, ya que en general pretende quedarse a vivir en Nuevo León, los mayores planean, en cuánto puedan, regresar a su lugar de origen.

En base a estos resultados, y a las problemáticas que implican, se recomienda el presente modelo de intervención.

2.3. Metodología de la intervención social

El proyecto toma como referentes metodológicos la *educación popular* y la *educación para la paz* que, por ser eminentemente participativas contribuyen eficazmente a la estructuración de este proyecto. La herramienta de la que se vale para la intervención es el *grupo de reflexión*.

2.3.1. La educación popular

La educación popular es un proceso de formación y capacitación que se da dentro de una perspectiva política de clase y que forma parte o se vincula a la acción organizada del pueblo, de las masas, en orden a lograr el objetivo de construir una sociedad nueva, de acuerdo a sus intereses (Núñez C. , 1996). Se sustenta en una teoría del conocimiento que sostiene que el educador y el educando aprenden juntos en una relación dinámica en la cual la práctica, orientada por la teoría, reorienta esa teoría, en un proceso de constante perfeccionamiento. Es decir, la mejor manera de reflexionar es pensando la práctica y retomarla para transformarla (Gadoti, 2005).

A diferencia de algunos modelos educativos tradicionales donde los educandos continúan siendo objetos en el proceso de aprendizaje y que comparecen pasivamente a este proceso de recepción del conocimiento, en este caso, los educandos son invitados a pensar. Se parte de la premisa de que pensar lo concreto es pensar la realidad (Trilla, 1985). La educación popular es un vehículo pedagógico de consecuencias liberadoras, a partir de su categoría pedagógica de la “concientización” tiene como objetivo la formación de la autonomía intelectual del ciudadano para intervenir sobre la realidad (Barreiro, 1974).

2.3.2. La educación para la paz

Últimamente se rechaza la violencia directa como modelo, sin embargo, suele suceder que se desconocen opciones alternativas para enfrentar los conflictos. Eso lleva a que, a pesar de ese rechazo, la violencia siga siendo la forma en que se enfrentan, cuando no se recurre a otras posturas igualmente negativas como la sumisión o la evasión, lo cual es todavía mucho más habitual (Cairt & Barbeito, 2003). Mediante una metodología con enfoque socioafectivo, la educación para la paz se plantea como un reto el educar en y para el conflicto, entendiendo que es inherente a las relaciones humanas, descubriendo su perspectiva positiva y viéndolo como una oportunidad de transformación hacia una sociedad más justa (Cascón, 2003).

2.3.3. El grupo de reflexión

Los grupos de reflexión son un ejercicio participativo, donde se pretende facilitar el encuentro de cada uno consigo mismo en espacios acondicionados intelectual y emocionalmente para ello, de modo que sea viable compartir ahí lo mismo angustias o miedos, que deseos y proyectos, a fin de que esta fraternidad posibilite la reflexión y la puesta en común de soluciones a los asuntos ahí tratados (Vilaseca, 1993). La característica intelectual/emocional de los grupos permiten que dichas soluciones no se queden sólo en plano teórico o de las ideas, sino que se vivencien corporalmente, que se asuman en la práctica. A partir de estos ejercicios, cada participante podrá comenzar a tomar contacto con las diferentes maneras de ser hombre, suficientes como para descartar a la hegemónica como la única opción (Flood, 1995).

Este tipo de grupos posibilitan la generación de conocimiento de manera colectiva, es decir, de manera en que la realidad se va escudriñando a través de las propias reflexiones de los participantes, acompañados por un facilitador que sólo guía este proceso, a diferencia de los grupos terapéuticos donde la presencia, dirección e interpretación del terapeuta son indispensables para que, por medio de sus interpretaciones, los miembros del grupo puedan adquirir una mayor comprensión de sí mismos, de su grupo y de sus problemas (Ander- Egg, 1974). Además de que son muy apropiados para prender a practicar en la vida social el sentimiento de responsabilidad compartida (Ayestarán, 2011).

El hecho de participar en un grupo, además de favorecer el intercambio social, puede producir un descenso de la resistencia natural al cambio y, por tanto, incentivar la aparición de nuevas conductas: “la diversidad del grupo puede potenciar su dinamismo: la diversidad del grupo, ya sea en aptitudes, actitudes o ideas, permite la creación de un clima de confrontación, de diálogo, que también favorece la creatividad” (Barceló & Rendon, 2000, p. 43)

Ahora bien, el carácter grupal no resuelve por sí sólo las problemática que implican, ni es el único procedimiento válido o legítimo para su tratamiento, sin embargo, a través de ella y de su dinámica de colectividad son posibles abordajes y generaciones mutuas de conocimiento, aunque siempre teniendo en cuenta que “sólo vale lo que valen las personas que la ponen en práctica” (Luft, 1978, p. 11). Los grupos presentan tendencias a la búsqueda de consenso, que alteran de manera fundamental las respuestas colectivas del grupo, por lo que siempre debe tenerse la precaución de no suponer que el comportamiento del grupo es análogo al comportamiento individual (Bolos, 1999).

Frente a todo esto, es franca la motivación sobre el por qué de este trabajo con hombres indígenas: es posible que los indígenas migrantes reconstruyan su identidad étnica, frente a la necesidad de reorganizarse bajo nuevas condiciones socioeconómicas, culturales, políticas y geográficas (Rodríguez, 2002), condiciones que les son impuestas en la interacción con diversos actores que los discriminan – en tanto que les son ajenos (Castillo, 2003).

2.4. Tipo de planificación social

El proyecto *Yoania: grupo masculino de reflexión* se circunscribe en el tipo de *planificación descentralizada*. El descentralismo es una propuesta que surge separada, tanto del Estado como del mercado. Es una planificación que promueve desde su estructura inicial la igualdad, la participación y la legitimidad. Es un proceso de organización que surge desde la colectividad, busca que todos los actores involucrados participen en los procesos de planificación y elaboración de actividades, combate la indiferencia y otorga a los grupos e individuos la oportunidad de ser corresponsables en la atención de sus propias necesidades (Herrera & Jaime, 2005).

Como principal fortaleza de este tipo de enfoque se puede decir que al aportar, en la planificación, todas las voces de los sectores involucrados, se comienza un proceso social que da como resultado una mayor cohesión social. Como debilidades de este tipo de procesos, se pueden señalar la falta de profesionalización de los actores involucrados; la burocratización social para la toma de acuerdos; son procesos largos y los resultados demoran; crea falsas expectativas; y no es del agrado de las instituciones que administran el poder (Cornely, 1982).

2.5. Planeación del proyecto social

En la búsqueda por transitar hacia una sociedad más justa es necesario comenzar a diseñar procesos de intervención de las realidades sociales que integren a todos los actores involucrados. Los actuales trabajos de equidad de género se han enfocado, en su mayoría, a trabajar en la emancipación de las mujeres frente a la opresión hegemónica del sistema patriarcal, sin embargo esto es sólo un trabajo parcial por lo que es deseable posibilitar un trabajo integral. Esta planeación pretende responder a este interés.

2.5.1. Nombre del proyecto

Yoania: grupo masculino de reflexión.

2.5.2. Justificación

En el imaginario social, violencia y masculinidad son dos conceptos que generalmente suelen relacionarse, pues aunque la agresividad como recurso no es exclusiva de los hombres, resulta evidente que son ellos quienes más la ejercen (Garda y Huerta, 2006). El que se asocien los términos es pues, comprensible, pero también un hecho sintomático que nos revela el profundo y nocivo vínculo, asumido con peligrosa naturalidad, que hay entre ser hombre y ser violento.

La dominación masculina se presenta como un conjunto de prácticas socioculturales sustentadas en una ideología de poder que “justifica” el menosprecio y la opresión en nombre de la naturaleza y de la razón (Bourdieu, 2010). Es necesario que los hombres asuman una responsabilidad crítica ante esta situación. Reflexionar sobre el hecho de que la masculinidad no solamente funciona como una respuesta a factores individuales o biológicos, sino que responde a una serie de condicionantes sociales, susceptibles igualmente de modificación. Se puede cambiar, pero esto solo sucederá en la medida que

surja de la voluntad y reflexión propia sobre el problema por parte de aquellos que lo protagonizan. Para ello, los *grupos de reflexión* son una alternativa.

2.5.3. Objetivos

Los objetivos que plantea este proyecto son establecidos con anticipación como motivaciones estructuradas para la intervención, aunque nunca se indican como permanentes y/o inmutables, en tanto que la modalidad participativa del proyecto obliga a su posible reformulación a partir de los intereses y/o necesidades de los participantes. Ellos aparecen a continuación.

2.5.3.1. Objetivo general

Facilitar un proceso de reflexión entre hombres indígenas migrantes en Nuevo León, sobre la equidad desde la perspectiva de los estudios de la masculinidad, a través de la identificación, del paradigma hegemónico del rol masculino y sus distintos estereotipos que limitan posibilidades distintas en el ejercicio de ser hombre.

2.5.3.2. Objetivos específicos

- Generar un espacio grupal para la reflexión sobre la masculinidad con y entre hombres indígenas.
- Reflexionar sobre el carácter histórico, dialéctico y social de la construcción de la identidad masculina.
- Identificar en la diversidad del imaginario social las distintas concepciones de la masculinidad en distintas culturas étnicas.
- Impulsar una reflexión autocrítica masculina fomentando la adopción de actitudes equitativas en las relaciones con hombres y mujeres.
- Propiciar entre la población masculina el análisis y la reflexión acerca de la situación de su comunidad en relación a los temas de equidad y género.
- Promover la comunicación efectiva y la participación activa en la solución de los conflictos de equidad y género.
- Sensibilizar sobre el impacto de la violencia doméstica en las problemáticas particulares de cada familia y comunidad.
- Señalar la importancia de una paternidad responsable en la construcción de nuevos paradigmas de masculinidad.

2.5.4. Plazos para la implementación

El proyecto, por tratarse de un grupo intercultural y en condiciones de dispersión geográfica, se implementará en distintos momentos acordes a las posibilidades de los participantes. La propuesta de su implementación se realizará a partir del 15 de diciembre de 2011, con fecha de conclusión no más allá del 15 de mayo de 2012.

2.5.5. Localización física

El proyecto se implementará en la Casa del Árbol, sede de Procuración de Justicia Étnica AC. La Casa del Árbol se localiza en Juan Aldama 520 sur, centro de Monterrey, Nuevo León.

2.5.6. Perfil del usuario

Se seleccionaron a los integrantes del grupo en base a su origen étnico y condición migrante: todos son indígenas y han llegado a Nuevo León en un lapso comprendido entre los 5 y 15 años. Se tomó en consideración también sus actividades sociales. Destacan por ser líderes o participantes activos de grupos sociales que tienen por principal característica la defensa de su identidad cultural y la promoción de sus derechos. Comparten un interés manifiesto por participar en la construcción de mejores condiciones de vida para las personas indígenas migrantes en Nuevo León. Mantienen lazos cercanos con sus pueblos de origen y viven permanentemente en la ciudad, son bilingües y preservan su lengua materna.

2.5.7. Programación

Se realizará en tres etapas principales, se hará énfasis en los tiempos requeridos para la implementación del proyecto y en su carácter participativo, por lo que los tiempos habrán de ajustarse, en lo posible, a las dinámicas propias de cada comunidad o grupo donde se implemente.

El conjunto de las etapas pueden desglosarse en los siguientes momentos de la programación: 1) construcción de marco teórico, 2) análisis del contexto, 3) descripción del proyecto, 4) diagnóstico participativo, 5) diseño de modelo de intervención, 6) ajuste de objetivos, 7) aplicación, 8) evaluación, 9) análisis de resultados, 10) conclusiones y 11) presentación de resultados.

2.5.8. Diseño del proyecto social

Durante la operación de *Yoania: grupo masculino de reflexión*, las acciones se dividirán en tres etapas principales, mismas que comprenden a sus cinco sesiones:

Etapas 1. Integración grupal

Duración: 1 sesión (4 horas)

Tarea: Crear grupo en un ambiente de aprecio y confianza.

Acciones: a) charlas temáticas: 1. identidad y alteridad; 2. machismo, masculinidad; y 3. el poder y la violencia social
 b) reproducción de canciones, fragmentos de videos o películas que sean punto de partida para una discusión plenaria.
 c) convivio y evaluación de cierre.

Recursos: a) materiales: espacio de trabajo, equipo de cómputo, micrograbadora, videocámara, y servicio de café
b) humanos: facilitador y relator.

Etapa 2. Identidad y género

Duración: 2 sesiones (8 horas)

Tareas: Conocer herramientas para el establecimiento de canales de comunicación efectiva que faciliten el dialogo de una forma activa y empática.

Acciones: a) charlas temáticas: 1. el amor; 2. equidad y género; y 3 pobreza y trabajo.
b) reproducción de canciones, fragmentos de videos o películas que sean punto de partida para una discusión plenaria.
c) convivio y evaluación de cierre.

Recursos: a) materiales: espacio de trabajo, equipo de cómputo, micrograbadora, videocámara, y servicio de café
b) humanos: facilitador y relator.

Etapa 3. Actitudes ante los conflictos

Duración: 2 sesiones (8 horas)

Tareas: Encontrar puntos de enlace entre las problemáticas derivadas de la situación de su comunidad en relación a los temas de equidad y género, con las actividades y la participación ciudadana.

Acciones: a) charlas temáticas: 1. familia y paternidad; y 2. el ejercicio de la sexualidad.
b) reproducción de canciones, fragmentos de videos o películas que sean punto de partida para una discusión plenaria.
c) convivio y evaluación final.

Recursos: a) materiales: espacio de trabajo, equipo de cómputo, micrograbadora, videocámara, y servicio de café
b) humanos: facilitador y relator.

2.6. Implementación del proyecto social

El proyecto *Yoania: grupo masculino de reflexión* se implementó en un grupo de 15 hombres indígenas de distinto origen étnico (nahua, zapoteco, mazahua, wirrárika, otomí y mixteco) que radican en distintas colonias ubicadas en la Zona Metropolitana de Monterrey y se realizó con el apoyo de la organización Procuración de Justicia Étnica A. C. y de la Facultad de Trabajos Social y Desarrollo Humano de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Se realizaron 5 sesiones de trabajo.

2.6.1. Dinámica de las sesiones

Las reuniones de los grupos fueron consensuadas con los participantes, esto dificultó la continuidad de las sesiones. La mayor parte de ellas se realizaron por las noches y en la Casa del Árbol, sede de PJEAC. Fueron facilitadas por el responsable del proyecto, siempre procurando establecer condiciones de confianza para que las sesiones fluyeran de la mejor manera posible.

Los temas y técnicas trabajadas durante las sesiones del grupo nunca fueron definitivas en tanto que dependieron siempre de los encuentros concretos de la implementación y de los contextos histórico-culturales siempre únicos, de los que estos encuentros son sólo momentos parciales (Krotz, 2002).

Las conclusiones que se derivan de este grupo sobre los temas abordados no pretenden ser reflejo de la realidad de y todas las personas indígenas que compartan sus características, con ello se busca eliminar cualquier sesgo de falacia ecológica que sostenga los resultados como universales y/o extensivos a aquellos hombres que, compartiendo sus características, no estuvieron ahí. Lo sucedido durante las sesiones del grupo de reflexión no sostienen, ni pretenden por su carácter social, ese tipo de elementos informativos, sino más bien lo que nos informa son sobre las incidencias del proyecto sobre esas personas reunidas en ese grupo en particular y bajo las condiciones en que se realizó. No está de más remarcar que el objetivo fundamental de un proyecto social no radica en la generación de conocimientos nuevos universales —o con esa pretensión, sino en el impacto que suceda en los integrantes del grupo, ahí es donde sucede la novedad y donde se sustenta la intervención.

B. EVALUACIÓN DEL PROYECTO

2.7. Tipo de evaluación

Se incentivará la participación de los beneficiarios para que éstos contribuyan y enriquezcan con sus ideas, inquietudes y propuestas, las actividades y desarrollo del proyecto por lo que la evaluación será *participativa*. La evaluación se realizará *ex post* (de impacto) (Cohen & R., 2004). Los indicadores serán del tipo *coste – eficacia* por ser de nuestro interés remarcar la importancia de los procesos sobre sus resultados inmediatos. Optamos por una evaluación del enfoque *cualitativo* en tanto que nos interesa conocer la percepción e interpretación que los participantes tengan sobre las actividades y los resultados alcanzados por el proyecto (Herrera & Jaime, 2005). La herramienta que se utilizará para recopilar la información serán las relatorías de las sesiones de los grupos de reflexión.

2.8. Resultados y análisis de la información

La intervención social por medio de métodos participativos debe fundamentarse desde una posición y responsabilidad ética; ella supone una intromisión fuerte y delicada en la vida

de la gente, remueve recuerdos y emociones y suscita una reflexión profunda sobre la propia existencia; es útil para comprender los orígenes sociales de los problemas de los participantes y con ello una oportunidad para trascenderlos (Núñez G. , 2009). En este aparatado se recogen una serie de reflexiones que, a manera de síntesis, reúnen diversos aspectos identitarios de las vidas de los integrantes del grupo de reflexión, que permiten establecer rutas de interpretación de los resultados e inquietudes que motivaron este proyecto de intervención social. Este análisis se realizó a partir de la introducción de códigos y temas apegados a las voces de los participantes; estas voces dan sustento a la interpretación.

2.8.1. Punto de partida: su lugar y costumbres de origen

En su lugar de origen, las tradiciones, sus usos y costumbres así como sus formas políticas de organización son, en definitiva muy valoradas por los participantes del grupo, y ello es posible, tras el contraste con la ciudad y cultura receptora, gracias a la incorporación de un cierto ingrediente de nostalgia. Piensan que ello debe seguirse conservando a favor de mantener la tradición, de cerrar también el bloque comunitario y garantizar su supervivencia. Ello evidencia mucha desigualdad que se manifiesta en relaciones poco equitativas. Sobre ellos sus participaciones fueron muy elocuentes y significativas, a continuación, algunas de sus expresiones:

“El padre de familia, [toma las decisiones]; él sabe lo que se tiene que hacer y lo que no; si él no la da hay problema: uno es el responsable de eso”.

“(...) hay una estructura de hombres y una de mujeres, que atienden a problemas de las mujeres. El delegado o comisariado sí participa para ambos; para patrullaje sí son puros hombres, porque existe ese hábito de que el hombre tiene más fuerza física para someter a delincuentes, no por discriminación sino por seguridad de la misma mujer”

“(...) la participación en ese sentido las mujeres casi se limitan a servicios voluntarios; no se les permite desde el Consejo de Ancianos, porque no están capacitadas: no hay mujer capacitada para hacer ese tipo de cosas”.

“(...) no participan las mujeres, puros hombres. Cuando se convoca, sólo a los hombres; a las mujeres, no.”

“A las mujeres no se les toca porque están jugando un papel incluso más importante que el de los hombres: estar al cuidado de los hijos y de él mismo.”

“(...) el señor se encarga de la parcela; la mujer, de los hijos y, en ratos, a bordar; a veces la señora ayuda a sembrar, y el esposo a bordar. El ochenta por ciento de las señoras hace el bordado, y el 20 le ayuda al esposo; y viceversa.”

“(...) las actividades de campo son preponderantemente de los hombres; las mujeres hacen, por ejemplo, labores de panadería y el cuidado de los animales; también hacen sus ventas de ese tipo de carnes. Galileo dice que sí hay actividades específicas, como la siembra para el hombre; la mujer ayuda en la cosecha; pero también van y dejan lonche al esposo.

También la cuestión de cuidar animales, que no son grandes las cantidades de animales a criar. Las mujeres y los hijos se encargan de eso.”

“(...) muchos somos católicos por conveniencia, porque es la religión que te permite hacer más cosas; Galileo apunta que es además la religión más flexible para con los ritos y tradiciones de los pueblos indígenas.”

“Te dicen tienes que estar al pendiente de tus tradiciones, para que todo se te sane; eso es cierto, porque si hay deuda de los antepasados, si la familia está enferma por una deuda atrás... es preferible que se alivie con médico, pero debe cumplir también acá la deuda que hay.”

“(...) hay chamanes, que conocen, pero hablando claro, en el caso de enfermedades con las que no pueden... el chamán o curandero no puede tener mucho conocimiento médico; así lo digo. Porque he comprobado, cuando dice una cosa un chamán... a veces le resulta, a veces no -eso hasta con los médicos. El enfermo sólo es el que sabe lo que está sintiendo. No sabe de qué se muere, la gente.”

“El que se va y se casa lejos, es punto y aparte. Si se va con los coras, allá se quedó, no hay problema. Pero en la comunidad nunca les dice una persona, si te casas lejos, que te vayas. Si allí se ingre la hembra que consiguió el hombre, ahí tiene que permanecer; si no, el hombre sabe para dónde la lleva. Uno que se casó con una gringa, se fue a un pueblo, le designaron un cargo y venía a hacerlo, y tenía que venir también la gringa... que era la que soltaba la lana. Un huichol tuvo una esposa alemana, y también era lo mismo.”

“(...) si el hombre se casó con alguien de fuera puede quedar aún dentro de la comunidad; si la mujer se casa con alguien de fuera, definitivamente ya no accede a los derechos de la comunidad.”

“(...) yo que soy de ahí, vivo ahí, tengo más derecho que mi hermana, porque ella ya se fue.”

“Los terrenos, por ejemplo, se le heredan a los hombres. Se sigue dando mucho peso al hombre.”

“(...) a la mujer no se le da porque se piensa que el marido es el que la proveerá.

“(...) la igualdad está en que el hombre con el que se va a casar la mujer también va a tener ese mismo derecho: ella no se va a quedar desprotegida.”

Los participantes del grupo coinciden en un punto fundamental: nacieron en un medio social adverso: comunidades pequeñas, rurales, y pobres. Donde las actividades productivas más importantes son el cultivo de alimentos y la cría de animales –en pequeña medida, pero significativa, también aparece lo artesanal. La pobreza no se limita a la subsistencia alimentaria o a la incapacidad de adquirir bienes, sino que se traduce en falta de oportunidades educativas, laborales y de desarrollo cultural. Son poblaciones donde la

lengua materna es hablada por la mayoría de sus integrantes. Estos factores originan en gran medida su migración. Ellos lo narran así:

“Hay mucha migración, dice; los jóvenes buscan primero en las ciudades aledañas, después de la secundaria; terminando la prepa, el destino es Monterrey, Guadalajara, México, Nuevo Laredo, y así se olvidan las tierras, se pasan las temporadas de siembra. De esa manera se abandona el campo. Los que todavía están al pie del cañón, son los comuneros, los ejidatarios; están unidos y siguen. Los jóvenes, ya son particulares. Derecheros, ya no ejidatarios. Se hereda, le toca al mayor de los hermanos; el resto tiene que migrar, buscarle.”

“No es que no quiera trabajar sus tierras; todo eso, en vez de que subsidien esa producción, se vuelve un problema. Los productos que llegan de otra parte, son más baratos y quiebran la zona. El problema se vuelve complicado y eso parece propiciado por el mismo gobierno.”

“(…) hay arte popular, que es comercial, y otro arte universal; porque este no se valora, y mejor no lo venden. Las artesanías, pulseras... son para comerciar”

En todas las comunidades de origen de los participantes del grupo, existen estereotipos de género para hombres y mujeres claramente establecidos, no obstante, los resultados de este proyecto nos permiten observar que existen diferencias tangibles entre ellas, obviamente enriquecidas por las interpretaciones subjetivas del participante en las que influyen, en definitiva, su edad, su nivel de estudios, su tiempo de arraigo en el lugar de origen y destino, así como el nivel educativo y, por supuesto sus expectativas sobre un posible retorno o no al lugar de origen. Sus voces al respecto:

“(…) en la región la circunstancia te dice qué tienes que hacer, si es estar al tanto de la casa, si es proveer. La educación es diferente; qué cosas tienes que aprender según el caso. Porque la naturaleza es diferente, nunca van a ser iguales el hombre y la mujer: sencillamente el hombre no puede dar a luz a un niño. En las comunidades, por eso, las diferencias están bien marcadas.”

“(…) la mujer tiene mayor decisión porque es la que más tiempo pasa en la casa, y conoce muy bien a los hijos. Eso se ve bien en la escuela, porque les va bien, y quisieras seguir teniendo más hijos como ellos. La autoridad máxima para la casa es la mamá.”

“(…) el hombre tiene que aportar todo para los gastos, los de la educación también. La mujer es la que se encarga de mandar bien a la escuela al niño, estar al pendiente. Si hay falla del hombre, la mujer tiene que decírselo.”

“(…) cuando se sembraba, antes, teníamos que dar todo el dinero que salía de ahí, del campo; las mujeres administraban y veían por los hijos.”

“(…) en temporal, conjuntamente vamos a quitar la hierba, porque la comida es para todos: mujeres y hombres todos a entrarle a trabajar.”

“(…) en la ciudad, donde el sustento es el trabajo de los dos, debería existir la igualdad en ese plano; cosa muy distinta en el ámbito rural, donde la mujer... el trabajo de campo es muy rudo. Un hombre... se va a ver muy mal

que él esté cocinando y su mujer haciendo trabajos duros. Por naturaleza el hombre es más fuerte, su piel más gruesa... hacen trabajos colectivos donde se requiere de fuerza.”

Por principio se dan ciertas constantes que se traducen en valores y concepciones de género y sexuales tradicionales en sus comunidades de origen, es común encontrar la identificación diferenciada de los roles laborales: tradicionalmente los hombres son los proveedores del sustento económico familiar y trabajan mayormente en el campo; las mujeres son las responsables del trabajo doméstico y la crianza de los hijos. Los niños se incorporan al trabajo bajo esta división sexual, esta condición es fundamental en el proceso de «hacerse hombres». Las diferencias se dan en tanto son más tolerantes con la ruptura de este esquema sexual. Así, por medio del trabajo se va construyendo la identidad masculina. Ellos refieren éste y otros aspectos de su formación de las siguientes maneras:

“(...) cada miembro de la familia juega su rol; la mamá es la que habla sobre la sexualidad con su hija; y al varón, le habla uno, le dice las cosas cómo son al hombre: cómo debe de comportarse, qué cuidados debe tener, también hacia ella. Se trata de inculcar el respeto hacia la mujer. En mi caso no he visto hablar sobre equidad, se habla de que el hombre tiene la responsabilidad: él tiene que ser responsable de la mujer. La mamá educa a las mujeres; el hombre, al varón. No se mezcla.”

“Yo siento que es algo donde yo me siento con cierta autoridad moral para decirlo, como por ejemplo a nosotros nos tachan de que somos muy machistas, los indígenas, y ese tipo de comerciales... ahí nunca lo señalan. Nunca dicen: Esto está mal, porque están induciendo un tipo de comportamiento. Yo siempre he dicho, siempre he sostenido que, la mujer, es diferente al hombre. Más, en cambio, nunca al hombre se le dice: No, la mujer es un objeto tuyo, que puedes disponer de ella, ¿no? Sino que esos parámetros se hacen precisamente para distinguir y poder acercarnos un poquito a ciertos derechos, a ciertas cosas específicas por hacer, pero nunca en el sentido de que tú la vas a mandar y ella tiene simplemente que obedecer. Yo siento que, más bien, se ha mal... se ha manejado mal al ver el indígena.”

“(...) mi papá estuvo apoyándome y me educó en ese sentido de trabajo, qué hacer, qué no, cuándo está bien y cuándo no. Con mis hermanas siento que fue menos estricto, ellas siguieron su educación al pie de la letra; pero fue más estricto conmigo.”

“(...) a las mujeres no se les exige mucho bajo la idea de que se van a casar y el esposo se va a encargar de ellas; y el hombre, pues no, es el que tiene que estar al pendiente de eso, se le exige.”

“[el] padre, es el responsable, porque tiene la obligación de dar el buen cimiento a sus hijos.”

“Si yo como padre de familia educo bien a mi hijo, será buena gente donde quiera que vaya”

“(...) a mí me sorprende que siempre tocan el punto de las mujeres; por ejemplo, los músicos: le cantan nada más a las mujeres. ¿Por qué no le tocan al chavito, por qué no le tocan al compañero? ¿Verdad? O sea, que a

nosotros los hombres como que nos aíslan, como que nos echan más de lado.”

“Yo nunca tomo cerveza en mi casa; siempre tomo afuera, aun y cuando en la comunidad... pero lo hago en otro lado, incluso donde no me vean, pero ahí en mi casa... Y hasta te sientes mal de abrir una cerveza.”

“Tengo cerveza en la casa, dice Alejandro: Pero no la puede destapar ahí. De repente, cuando ya estoy tomado sí... pero lo pongo por ahí en la esquinita.”

“Esa es la imagen que dicen, no pues que los indígenas son muy machistas, maltratan a las mujeres, nomás se tiran al vicio, no trabajan. Eso es lo que dicen, pero yo siento que no han descubierto el meollo del asunto: es un problema de otra índole, es como la salida de la misma desesperación, de que no hay de dónde sacar la lana, No, pos me voy a tomar,... Y ahí pierden la noción, pierden el razonamiento, se puede decir. Toman y se pierden y hacen muchas barbaridades. Pero uno no se regresa: Por qué tomo mucho. ¿Cuál es el origen de que una persona tome mucho? La depresión, la desesperación. La soledad, dice Galileo; Porfirio, niega: No tanto la soledad, a lo mejor es la desesperación de su familia, que no le puede dar nada. Yo siento que mucho influye eso.”

“(...) que ahora se tacha mucho de que los indígenas somos muy malos, muy machistas; pero no conocen las condiciones, no han ido a ver”

Esta última intervención evidencia la sobrecarga de responsabilidad evidente en las dificultades que implican la insatisfacción y frustración al no poder cumplir con el rol preestablecido. Ellos amplían:

“(...) cuando la gente no encuentra alimento, salen de ahí a buscar trabajo, no encuentran trabajo, ¿verdad? Y muchos de ellos, o sea, los lleva a tener ciertos... disparates. Por ejemplo: siento que el mismo vicio, del aguardiente, como es una salida de la desesperación, desahogo.”

“(...) ya no quería ser carga para su familia, porque estaba enfermo, enfermo, enfermo y ya no trabajaba; entonces, se mató. ¿Cómo se mató? Le preguntan. Con un rifle, se lo puso aquí. Jesús dice que en su comunidad uno también se mató. Por qué se mató, le preguntan. Nomás porque no tenía trabajo, el güey, dice Jesús.”

“(...) no había fiesta, que piñata, que vamos a hacerle una comida porque cumplió años; no: ni sabías cuántos años tenías, no. Allí era puro trabajar; era trabajabas, trabajabas, trabajabas (...).”

Estos mismos roles se mantenían, incluso con mayor hondura en lo respectivo a la educación sexual. Es posible distinguir rasgos comunes entre los participantes. En primera instancia señalan:

“En mi comunidad, muy poco se habla; la educación sexual la dan los maestros en la escuela y lo poco que se ve en la tele; en mi pueblo, antaño, si le decías una palabra sobre eso, te callaban;”

“(...) antes tus papás nomás te decían nada más “no lo hagas porque está mal”, pero no te explicaban por qué. Ahorita, la tele, ahora, estamos más abiertos con nuestros hijos y se cometen más errores. Se ha pervertido, dice Porfirio: los adolescentes, al hablarles mucho de eso les despierta el apetito sexual, y lejos de que eso les ayude realmente les ha perjudicado. Esa información no ha ayudado adecuadamente.(...)”

“De que ante nuestros padres nos daba vergüenza de pronunciar la parte de una mujer, la parte de un hombre. En las comunidades, porque no... Le decían... Yo escuchaba a los demás, hacia los padres: ¿Cómo se llama, papi? Y te decían: El ombligo, y pues el ombligo lo tiene arriba, o sea... No, como padres.”

“Antes, las mujeres acataban lo que decían los padres, nota Baltasar. Ahorita, se te despierta la inquietud. Está bien que lo implementen, opina, pero que se maneje con un poco de miedo, que pienses antes de cometerlo.”

“Hay condones, puedes utilizarlos para evitar tener el embarazo”; el mensaje es que puedes tener relación y con eso no pasa nada, pero eso es lo malo: te están haciendo un llamado, “¡hazlo!”.

“(...) el hecho de que fueran muy promocionados los condones... en vez de detener el problema, urgió a iniciarse en él. La publicidad abusó de vendernos esos problemas.”

En segunda instancia aparece con naturalidad una vida sexual que se sabe que existe, pero que no se verbaliza, que se va aprendiendo en situaciones cotidianas, y que adquiere -ocasionalmente- una connotación de prohibición o lujuria. Por ejemplo: *“Si uno no quiere tener hijos, por lo regular sales antes de eyacular.”* Otro hay que difiere, pues considera que no se puede eso, en tanto que *“cuando uno hace el contacto, cuando agarra el ritmo, ya vas dejando ahí la semilla”*. Otro de los escenarios manifiestos que se relacionan con este tema es el de la planificación familiar, mismo que verbalizan y relacionan con un tema de tradición y poder. Ellos comentan:

“(...) para tener relaciones primero tienes que tener un vínculo formal con la persona. Eso se conserva en las comunidades, pero gente que ya tiene tiempo acá ya adquirió la cultura de este estado; el respeto se pierde, aunque mi papá me diga “No lo hagas, hijo”, yo lo hago si quiero. Se pierde el respeto.”

“La misma gente que viene a mi comunidad, a vivir aquí, sí suceden esos abortos, pero influye que toman pastillas; surgen porque no sienten la seguridad con un hombre, y se orillan a hacer eso.”

“(...) ahora la gente ya no puede tener muchos hijos porque la mujer se enferma, muchos tipos de complicaciones en la matriz, porque ahorita es a punta de cuchillo el parto, y antes no era así. Nosotros que somos esa cantidad de familia nunca se nos cortó con tijeras, sino con otate rajado: cortaban el cordón umbilical.”

“(...) se tienen los hijos que uno quiera tener... no puede uno determinar a un ser humano que ya no tenga hijos. Lo que venga hay que mantenerlo, ya se echó el paquete.”

Aunque sobre estoy hay quien difiere

“Veo por mi capacidad, el tiempo, todos tienen la necesidad de estudiar; tengo que ver cuántos puedo tener para darles capacitación.”

“Yo no estoy muy de acuerdo a qué ahora haya mecanismos como el condón que fomenten, pues antes,... si vemos nuestros familiares en las comunidades, los que son ya abuelos o padres de nosotros: a qué edad se embarazaron: 12, 14, 16 años... ahora hasta da miedo por la cuestión legal, por ejemplo. Pero no creo que la información esté afectando, porque si no te hablan de esos temas, no sabes ni de qué te previenen.”

“Creo que existe la necesidad de controlar el número de hijos.”

Y por último el sexo -en lo referente la homosexualidad-, es algo que suscita distintas reacciones en apariencia de cierta conformidad, aunque guardando la distancia. Así lo consideran:

“(...) en mi comunidad antes todos se decían machos; tal vez había, pero nadie podía destaparse porque había una discriminación muy fuerte hacia esas personas. Migran, y una vez fuera revelan que lo son.”

“(...) en mi comunidad, los que conocí, migraron; había un sinfín de burlas, discriminación... y pues el muchacho emigró. La mayoría que llegué a conocer, que son, pues vivían mucha discriminación.”

“(...) sí hay, contaditos, sí hay. Mis respetos, yo hablo con ellos, pero hay ciertos compañeros... como que les hacen el feo. Sabe que él no es bien aceptado y cuando están ellos, se va.”

En síntesis, puede sostenerse que en las culturas de origen de los participantes del grupo, las configuraciones identitarias de género se establecen a partir de patrones tradicionales en los que tanto hombres y mujeres desempeñan roles claramente establecidos, en los que, claramente, se establecen privilegios sociales para el sector masculino respecto al sector femenino que se encuentra reducido a un rol secundario.

No es clara la percepción de que esto tenga para ellos una connotación negativa, menos entre los participantes más viejos, ya que lo consideran, incluso, como un aspecto tradicional que debe ser preservado. Los participantes más jóvenes son un poco menos rígidos al respecto e incluso en algunos casos tímidamente, lo consideran inapropiado. En conjunto consideran más viable una reconfiguración identitaria fuera de sus comunidades, en la que estarían de acuerdo en considerar, que dentro de ella, aunque, en caso de regresar a su lugar de origen, se ajustarían nuevamente a los patrones tradicionales.

En general, ellos consideran que, en su lugar de origen, los temas de violencia, inequidad y/o desigualdad entre los géneros, no son asuntos prioritarios, en tanto que sus padecimientos mayores, a su forma de ver, se dan en terrenos de injusticia social: pobreza, marginación y discriminación.

2.8.2. Punto intermedio: el proceso migratorio

Vistos en la necesidad de migrar, su condición de *ser indígena* no emerge como una autodefinición transmitida por la familia, sino como una experiencia de ser identificado por otros como tales. Esta identificación como indígena se vive como una experiencia de desigualdad y humillación. Ellos nos cuentan al respecto de esto y sobre su configuración étnica lo siguiente:

“(...) para poder clasificarnos y tenernos ahí cautivados”; siente que no es viable, que si no se combate primero la discriminación, es muy difícil, por ejemplo, que se diga “yo soy de Oaxaca, y soy mexicano, voy a buscar un trabajo” y que ahí en tus papeles se diga que eres indígena y mixteco... pues te pueden catalogar y generarte eso un problema o un obstáculo.”

“(...) aunque ya estaría mezclado. Creo que ya no son indígenas, porque tienes que hablar la lengua: es el punto principal. Y tener los hábitos que se siguen celebrando. Pero una vez que te integras a una sociedad diferente, la pierdes. Con la discriminación... mucho más difícil es. Aunque no hay que perder la esperanza. Me gustaría que se viera mucho por la cuestión de la lengua; en mi comunidad ya somos muy pocos los que lo hablamos. Sé que lo hablan, pero les preguntan y lo niegan. Les da pena. Hay padres que ya no quieren que su hijo aprenda la lengua madre”.

“(...) «indígena migrante», [se autodefine]. Para mí van a dejar de ser indígenas mis nietos ya cuando mi hija o mi hijo se case con alguien de aquí, un güero, por ejemplo... y ahí ya se perdería lo que son de indígenas. Mis hijos son indígenas, en este caso, migrantes.”

“(...) un amigo decía que “ya no soy indígena, pero soy descendiente de indígenas”. O sea, no sé dónde entraría esa definición -ríe. “Soy indígena urbano, a lo mejor hasta pierdes las costumbres porque te estás urbanizando. Pierdes la definición”.

La experiencia de desplazamiento provee de encuentros con sujetos distintos con quienes se establecen relaciones de trabajo, de ayuda y de solidaridad. Esta migración posibilita la transformación de los roles identitarios tradicionales que difieren en sus características y significados por el contexto social en el que se llevan a cabo. Por ejemplo:

“(...) los que estamos aquí, por ejemplo, vienen a las industrias; en segunda parte, las mujeres en el empleo doméstico; en tercero, a la construcción. El cuarto a las tiendas de autoservicio; el quinto, muy rara vez, a un rancho. Y sí, como dice Porfirio, la mayoría de lo que ganan las muchachas lo envían a su familia.”

“En el lugar donde vamos, a la gente que llega de fuera son capaces de quedar parados para cederle una silla, o la cama para que duerman, y ellos en el suelo. Si uno llega a hora de comida, es a fuerza que pase a comer; y aquí no”

“(...) definitivamente esperamos que nuestros hijos se queden aquí, porque en nuestras comunidades no existen las condiciones para que estudien; los planteles allá están a distancia considerable. Ya cuando uno decide tener hijos aquí, es darles aquí las facilidades para que estudien y tengan lo que nosotros no.”

“Nuestros hijos se acostumbran a moverse como los no indígenas; nosotros tenemos costumbre de saludar a los mayores, pasarles la silla. Acá, se juntan con otros jóvenes, y ya no tienen ese respeto; te hablan de tú, no como allá. Allá sí, aunque esté muy grande el hijo, tiene que saludar bien al papá, y hablarle de usted. (...) La palabra esa de “güey”, no nos gusta, es una grosería; no se la decimos a una persona. Si lo oyen, lo consideran un joven que no tiene respeto a sus mayores.”

“Ahora los chiquillos ya llevan el avance de hablar los dos idiomas, pero se trata de que no olviden la tradición. Cuando dejan de hablar, ésa es la perdición de los indígenas también. Necesitamos nuestra lengua y también el español para defendernos.”

“No agarras todo, de una cultura aprendes algo bueno de eso; pero muchos también, lo contrario”.

En este escenario de adversidad y adaptación se establecen modos colectivos de sobrevivencia, por ejemplo:

.... los nahuas siempre se han juntado, o se juntaban en la Alameda, existe mucha amistad. Toda la gente que venía del estado de Hidalgo o de Veracruz sabía dónde estaban sus esquinas. Incluso tienen sus teléfonos, o cuando muere alguien y traslados... se facilitan las cosas entre ellos mismos.”

“(...) yo llevo 15 años aquí; de mi pueblo, fui de los primeros en llegar. Al mes, me habla mi cuñado, se vino para acá, se quedó en mi casa en el vil piso los primeros meses; se va él, al medio año, y se trae otro, y así es. Ahorita estamos poblados de nuestro lugar de origen aquí: éramos uno, ahorita somos como 300.”

En síntesis estas experiencias dan lugar a identidades estigmatizadas, donde la migración marca un punto de quiebre en la vida de todos los participantes, pues proveen experiencias que impactan su sexualidad, su identidad de género, su seguridad personal y autonomía y, por supuesto, su concepción de sí mismos como indígenas.

2.8.3. Punto de llegada: adaptación social a un escenario nuevo y adverso

La ciudad a donde llegan representa un espacio en el se enfrentan a una cultura discriminatoria. Ellos vivieron muchas experiencias de discriminación por el sólo hecho de ser indígenas. Así lo comparten:

“(...) llegas aquí y es como si fueras a Estados Unidos: buscarte un trabajo, tramitar cosas, conocer gente a la que no conoces y que tienes que exponerte; es un cambio muy diferente. Allá toda la gente te conoce

porque ahí naciste, conoces los reglamentos, todo lo que tiene que ver: qué hay que hacer, si te toca estar al servicio de agencia municipal, un año. Y aquí no: es como si uno no valiera, pues. Aquí no eres nadie, no tienes nada: no eres nadie. Te invitan a trabajar allá, o a todos lados, y aquí no”

“(…) no existen aquí fórmulas de cohesión al interior de las colonias, participación de los ciudadanos; es muy suelto aquí. No existe una autoridad o gente que se preocupe por la comunidad. Tengo como un año que empecé a organizar la colonia; te das cuenta que la gente también es buena aquí, espera que alguien se mueva u organice, para enfrentar problemas. En mi colonia veía que la gente se asustaba mucho con los robos constantes, la violencia; eso me permitió repetir la costumbre que teníamos allá. Somos nosotros mismos los que tenemos que ser policías de la colonia; se delegó gente que viera por cada calle, se hizo como una asamblea de vecinos; poco a poco se va viendo que la gente sí participa.”

“(…) no hay sentido de organización para ver cuestiones comunes, casi ni al vecino de al lado le hablas, apenas identificas quién vive ahí.”

“(…) creo mucho, dice, en la organización indígena, estoy haciendo como un ensayo de lo que se hace allá y veo que sí se puede implementar en Monterrey, pero uno debe tener la capacidad de transmitirlo. Galileo dice que aportan una cultura diversa; y que, eso, para que lo acepte el conjunto de la población, debe ser por medio de modelos de conocernos entre indígenas y no indígenas: en la medida en que nos conozcamos está el valor que se le dará a estas culturas que se incorporan a Nuevo León y lo hacen más rico en ese sentido.”

Y ello permite una resignificación de lo femenino –y por extensión de lo masculino-:

“(…) las condiciones no le permiten a la mujer cuidar a los hijos. El hombre no completa para sustentar a la familia; la mujer sale en apoyo a trabajar, eso no significa que eso sea lo correcto, lo que se tiene que hacer. Sino rasgo de una emergencia, una situación extrema, una necesidad. La mujer indígena está acostumbrada a cuidar al hijo, inculcarle los valores.

“(…) él se vio un poco machista y le sugirió a su mujer que ella se dedicara a la casa y él al trabajo, pero ella dijo que quería ejercer su profesión. Lo empezamos a platicar, y pues a ella le gusta su trabajo y quiere ejercerlo, pues adelante; yo no le veo ningún inconveniente.

“(…) una profesionista, ella puede generar mucho más que estar al cuidado de la casa; con ese ingreso puede pagar a alguien que esté al cuidado de la casa.”

A su modo de ver las cosas podrían sucederles de mejor manera, y ello podría hacerse si las dependencias gubernamentales por principio- fueran más conscientes de sus necesidades e involucraran voluntades para atenderlas

“Si hacemos algo, dicen, lo hacemos entre nosotros; a los funcionarios como que les tienen cierto rencor, porque nomás los ven cuando es tiempo de elecciones. Hay mucho resentimiento.”

“(...) aquí la autoridad municipal no te respalda; el respeto no es el de allá, que hay una ley que ve por ello. A mí, que me eligieron delegado municipal y mi función es atender a la gente de la comunidad, por obligación tengo que estar al pendiente de la comunidad. La gente te respeta ahí; le pones un trabajo o una multa, y lo cumplen; aquí no hay ese respaldo ni compromiso. Allá, si alguien no lo quiere hacer, por lo menos paga a alguien que lo haga, pero se paga finalmente la falta. Aquí no.”

“(...) no ha habido apoyo de seguridad, porque las varias comunidades indígenas así lo han manifestado. Puede ser cierto, porque la seguridad... hablando de policías, en lugar de su función son lo contrario para nosotros, no nos toman en cuenta.”

“Se necesitaría hacer una fuerza entre todos los grupos indígenas, hablar en las dependencias correspondientes, para que nos tome más en cuenta el gobierno del estado de Nuevo León. (...) le dan más fácil a una persona de clase media, que a una persona vulnerable: porque tienen todo, pagan servicios, es más fácil justificar. Alguien que tiene un terreno irregular, no tiene acceso a nada, no está registrado. Y la mayoría de quienes viven ahí son gente indígena.”

“(...) el gobierno nuevoleonés podría nombrar un delegado regiomontano, que vea, por las etnias de aquí... porque un intermediario que viene de San Luis, no tiene la misma atención: se refiere, explícita, al caso de la CDI como delegación. Sugiere que se comuniquen más las etnias que están aquí: si no nos unimos, nunca vamos a hacer nada.”

Al mismo tiempo se consideran extraños y propios, están dispuestas, en la adversidad, a ser suma en la riqueza cultural en una nueva sociedad que les incluya.

“Aquí se ve otro tipo de necesidad, (...), que existiesen más espacios culturales, que nos abran las puertas para que empiecen a difundir la cultura; casas de la cultura, por ejemplo. Y esos son espacios donde uno pueda manifestar muchas cosas que necesita expresar y que podríamos aportar como modelos.”

“(...) si hay una persona al lado, alta, güera, le dan la prioridad. Galileo dice que en la maestría, por ejemplo, a él y a dos compañeros los identifican como “los tres huastecos”. Empiezas a preguntar y nadie... pero casi todos son de San Luis, aunque lo usan como forma de discriminar. Nicasio dice que en el trabajo siempre le echan carro, de que se vaya para su pueblo. Dijo que todos eran indios, todos eran de fuera: la colonia Independencia, el barrio de Sanluisito... la mayoría en Monterrey, todos somos de fuera. Somos descendientes de fuera. Venimos de la Huasteca, la mayoría. Porfirio dice que los empresarios que fundaron Monterrey eran de fuera. Galileo dice que también se aporta población; todos formamos este estado, porque somos puros migrantes: estamos ayudando a formar el estado de Nuevo León.”

“Unirnos todas las etnias presentes en el estado y buscar espacios con los gobiernos municipales, de manifestar, de presentar nuestras tradiciones y culturas, en apoyo con los hermanos que son ingenieros, licenciados, y dar opiniones de consejo para involucrarnos a todo y hacer un cambio aquí en Nuevo León.”

En conclusión, se describe aquí la forma como se configura en el imaginario social del grupo y de sus participantes, una identificación con lo indígena en un escenario de dominación y explotación política, económica y simbólica que les sujeta a modelos tradicionales de sobrevivencia/resistencia, inhibiendo toda posibilidad de incorporaciones reconfigurativas de nuevas identidades sexuales posibles, basados en viejas tradiciones excluyentes. Así también se procura el establecimiento de un panorama donde ellos puedan ser, no sólo integrados, y/o aceptados, sino totalmente involucrados en una nueva sociedad que les permita ser nuevos sin dejar de ser lo que son, es obvio que si ello sucediera podría impactar en nuevas reconfiguraciones identitaria que tengan incidencia no sólo en lo étnico, sino también en la construcción de nuevas relaciones e identidades de género.

CAPITULO III

A. RESULTADOS

Mandar y obedecer es lo mismo. El más autoritario manda en nombre de otro, de un parásito sagrado -su padre-, transmite las abstractas violencias que padece.
Jean-Paul Sartre

Este apartado recoge la información que resulta de la aplicación del proyecto social *Yoania: grupo masculino de reflexión*. En él se mencionan las recomendaciones, alcances, limitaciones y futuras líneas de investigación-acción futuras

3.1. Implicaciones del proyecto para el campo del Trabajo Social

Los resultados de este proyecto son, hasta cierto punto, alentadores, pues permiten descubrir la aparición de concepciones, valores, actitudes y prácticas nuevas en el ejercicio de *ser hombre*. Aparición que sucede a partir de la conflictuación obvia en la transgresión de los ideales estereotipados ante los procesos de adaptación a un nuevo lugar de residencia y las vicisitudes existenciales que ello implica. Ello permite suponer al conflicto como generador de oportunidades deconstructivo-constructivas de las identidades humanas, lo que permite establecer nuevos alcances de las prácticas de intervención social que se dimensionen en el enfrentamiento proactivo de la situación crítica de aquellos sujetos que ven afectado su orden tradicional de vida.

El enfoque participativo aplicado en los grupos de intervención tiene como virtud fundamental la exploración colectiva de conflictos sociales que impactan y culminan en la vida individual sin posibilidad alguna de generar alternativas de atención-solución.

3.2. Alcances y limitaciones del proyecto

Los procesos de intervención social tienen sus propias lógicas, sus saberes específicos, sus acciones pertinentes y sus fines claramente establecidos, pero no pueden, ni deben, atribuirse la responsabilidad de una nueva realidad social, ni la modificación siquiera de los hábitos y conductas del conjunto poblacional total ni parcial del que participan los actores intervenidos. Pero no por ello es, entonces una tarea inútil ni superflua. La intervención social puede, y debe, incidir propiamente en los actores intervenidos, en aquellos verdaderamente portadores de los resultados de la acción. Esa es su responsabilidad, en ello radica su incidencia. Esta incidencia se manifiesta en la búsqueda de nuevas formas y estilos de vida posibles a partir del reconocimiento de sí y del acto autorreflexivo que implica. Se reconstruye, así, el individuo en sus proyectos vitales y éticos junto con las demás personas que participan en situaciones concretas histórico-

sociales a las que debe de responder ineludiblemente. Las tareas que abren estos tipos de proyectos nunca finalizan, se recrean constantemente en tanto viven en sus participantes. Ese es su punto de partida y llegada. Esa es su finalidad.

Este proyecto no contiene una propuesta de reconstrucción de la identidad masculina, que más tarde sirviese de modelo, sino más bien abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipos de posibilidades debían realizarse. Como sostiene Judith Butler (2014, p. 8) “uno podría preguntarse de qué sirve finalmente «abrir las posibilidades», pero nadie que sepa lo que significa vivir en el mundo social y lo que es «imposible», ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo plateará esa pregunta”. Tampoco pretende ser un grupo terapéutico ni de inserción o rehabilitación social, intenta apenas motivar la reflexión en algunos hombres, que pertenecen a comunidades indígenas, sobre aquello que les es tan propio e importante y que se encuentra desatendido.

Para este tipo de modelos de intervención el proceso y la percepción que del mismo tengan los beneficiarios es más relevante que los resultados de las actividades. Además, el tiempo de intervención es reducido y las posibilidades de incidir en una población mayor son limitadas. Por lo tanto el impacto que se busca se dirige hacia la vida cotidiana de los individuos que participan de él.

Existe en el mismo modelo hegemónico de la masculinidad, obstáculos que dificultan la participación de los hombres en actividades de este tipo. El interés por participar en este tipo de proyectos es escaso, no nulo, lo que representa un gran riesgo que se debe tomar en cuenta en el diseño de las actividades, puesto que luego de un rechazo inicial, difícilmente se podría resarcir el contacto y mantener el interés.

El alcance del proyecto y el de su implementación lo podremos constatar en el interés del grupo y de la comunidad por mantenerlo y/o multiplicarlo y en las nociones identitarias reconfiguradas que los participantes encuentren en sí y que estén dispuestos a seguir sosteniendo.

B. RECOMENDACIONES

3.3. Posibles líneas de intervención futura

A partir de lo realizado podrían considerarse ciertas posibilidades de trabajo a futuro con este grupo y/o con otros distintos grupos que podrían conformarse. Indudablemente queda mucha información pendiente por reunir, dimensionar y acotar a algunos temas específicos de mi interés:

- Trabajar en la formulación de nuevos diseños de intervención social en atención a las distintas características poblacionales y culturales que podrían presentarse al extender los alcances de este tema hacia sectores no incorporados en él: trabajo con grupos de niños indígenas, jóvenes, adultos, adultos mayores, que integren y combinen distintos perfiles donde se incluyan características monoculturales, multiculturales, interculturales, intergeneracionales e intergéricas.

- Explorar las relaciones de poder que existen entre los integrantes de cada grupo y extender esas relaciones hacia la reinterpretación de lo micro y macro social.
- Examinar con profundidad los lazos de identidad entre su lugar de origen y su nuevo destino y lugar de residencia, identificar modificaciones, resignificaciones y/o transferencias.
- Indagar de qué manera las construcciones de la masculinidad se ven reafirmadas o cuestionadas por el proceso migratorio: de qué manera los hombres hacen frente a tales disposiciones, en qué grado las acatan, cómo las desafían o intercambian unas por otras, y cuáles son las consecuencias, dependiendo de cómo actúen frente a ellas.
- Observar las modificaciones culturales que suceden durante los procesos de adaptación e inserción en una cultura ajena y adversa.
- Investigar sobre la construcción de la identidad nuevoleonese desde escenarios alternativos a lo hegemónico, donde la pluralidad cultural y la perspectiva de género sean factores protagonistas del análisis.

3.4. Recomendaciones y sugerencias

Éste es un tema al que el sector social de la estructura política del Estado mexicano en su conjunto y de manera transversal, podría avocarse con mayor detenimiento, ya que aún es débil, desinformado e incipiente. Afortunadamente, cada vez hay más investigaciones académicas y acciones de organizaciones civiles, dan cuenta del rumbo hacia dónde pueden decantarse nuevas políticas sociales en pro de la equidad y la justicia social.

Para este proyecto, el sostenerse desde una perspectiva cualitativa fue muy pertinente en tanto que fue de gran utilidad recuperar e involucrar el punto de vista del actor involucrado, teniendo siempre presente la relación de la estructura social (territorialidades, instituciones sociales, sistema de género, de parentesco, etcétera), con la estructura de significados identitarios. En este sentido fue posible recuperar parte del discurso y de las prácticas cotidianas de las personas involucradas en relaciones de género, con la intención de escuchar y reflexionar a partir de lo que las personas reflexionaron sobre sí mismos. Esta perspectiva participativa permitió comprender que un mismo problema social puede tener múltiples significados y múltiples prácticas ya que las personas cuentan saberes diferentes que a veces resultan conflictivos y hasta contradictorios. Éste es un hecho que hay que tener presente para el diseño de futuros programas de intervención, prevención y de investigación sobre los estudios de las masculinidades y los temas que le implican.

Es necesario apoyar el establecimiento de propuestas educativas formales y no formales que se articulen desde el entendimiento de una educación sexual integral que incluya no sólo información sobre los órganos reproductivos o las enfermedades de transmisión sexual, sino también una educación para la intimidad, “para crear sujetos capaces de abrirse a los demás y relacionarse, consigo mismo y con los otros, a un nivel profundo emotivo y/o erótico, con respeto y equidad. Esa educación debe de incluir, por lo mismo, un programa de educación para las emociones y un programa de transformación de las

relaciones de género y de las propuestas hegemónicas de masculinidad y feminidad” (Núñez, 1999, p. 296).

C. CONCLUSIONES

Cuando la gente está en malas condiciones es alta su motivación para innovar o rebelarse
John Elster, *Tuercas y tornillos*.

La humanidad tiende a procesos de desarrollo y de transformación a partir de sus diversas potencialidades. Cada sociedad humana está permeada por un proceso de cambio, pero indudablemente éste tiene su propia dirección en cada una de ellas. La sociedad humana en general se conforma por la *suma* de estas particularidades y en su *total* universalidad se suscita como *conjunto* —pero reconociendo siempre el desarrollo autónomo de cada individualidad. El respeto a esta pluralidad debe ser la respuesta que se dé a las partes sociales que integran la humanidad. Sobre esta línea reflexiva, comparto el panorama cultural nacional que reconoce Salomón Nahmad (2000), cuando señala que:

La población indígena de México ha participado con su inteligencia, con sus recursos, con su trabajo en la construcción de la sociedad nacional y ha aportado su cultura para ofrecer al mundo la cara real de lo que es México. Ellos luchan por un sistema de descolonización que les confiera su lugar dentro de la sociedad nacional, reconociendo su pluralidad cultural y lingüística y definiendo los ámbitos de su autonomía al mismo tiempo que haciéndolos participar en el desarrollo económico y político de la nación (p. 25).

Es evidente que lo que se ha propuesto como *cultura nacional* que ha sido hasta hoy un proyecto cultural discriminante: niega la realidad histórica de la formación social mexicana, revelándose como la puesta en marcha de una maquinaria para inhibir lo que, en nuestra diversidad, *somos* (Bonfil, 1994). El ser indígena en una sociedad como la mexicana implica tácitamente una vulnerabilidad, en la medida en que contrae las *condiciones* de: explotación económica para perpetuarlos en la pobreza e impelirlos a la migración; de marginación social ante los sistemas de salud y educación adecuados; de subordinación política y cultural para constreñir el pleno ejercicio de sus derechos humanos y de sus derechos colectivos como pueblos; y de dominación simbólica (racista, homofóbica, clasista) que, a través de actos de discriminación cotidiana, configura sus dinámicas familiares, sociales, emocionales, afectivas y sexuales (Núñez, G., 2009).

En Nuevo León, el ocultamiento de lo indígena inhibe la posibilidad de un futuro desarrollo, como lo asegura Séverine Durin (2010): “el ocultamiento constituye una manifestación de la etnicidad, pues ésta no siempre se afirma en términos políticos, de tal suerte que la no reivindicación étnica por un sector de indígenas en la ciudad de Monterrey los excluye de la esfera de atención institucional” (p. 314).

Frente a estos escenarios, es posible combatir la discriminación desde un trabajo constante de la misma ciudadanía, capaz de revertir esta tendencia negativa y generar los mecanismos de diálogo para el (primero) reconocimiento de la presencia de las personas indígenas en Nuevo León; después (segundo) el establecimiento de leyes y normas que regulen el respeto a la diferencia en términos de equidad de género y de justicia, y (tercero) la construcción de un espacio intercultural que reconozca, identifique, valore y privilegie sus diferencias como parte de su riqueza.

La historia ha demostrado la necesidad de sociedades incluyentes y abiertas; sólo si somos capaces de apertura ante los otros, ampliaremos del *nosotros* y accederemos a una nueva ciudadanía social y política coherente con sus propios presupuestos normativos (Aguilera Portales, 2010). Aquí aparece, en coincidencia con Bárcena (2010), la cuestión: “¿cómo lograr en nuestras sociedades complejas una base común de solidaridad social respetando las tendencias pluralistas que le son propias y evitar incurrir en orientaciones de vida social o personal de tipo fundamentalista o absolutista?” (p. 42-43).

El reto de construir un Estado intercultural no culmina con el solo reconocimiento de las diferencias y de la diversidad de los sectores sociales, o con la creación de espacios definidos para la coexistencia de diversos valores y prácticas. La interculturalidad, asumida como componente esencial de las nuevas políticas de Estado, debería garantizar que los más diversos sectores puedan vincularse a través de lo que los une y los distingue. La interculturalidad reconocida implica una acción en consecuencia que tiene camino a su concreción en la «formulación de nuevas políticas de Estado» que permeen los ámbitos político, productivo, jurídico, sanitario, educativo, religioso, lingüístico, comunicativo o cultural (Zolla & Zolla Márquez, 2004).

La participación social es una vía de solución, pero ésta no consiste en solicitudes sino en toma de decisiones. No puede ser un proyecto gubernamental, en exclusiva; el Estado puede estimular la creación de procesos de intervención comunitaria, pero es desde la sociedad civil donde ésta debe surgir, practicarse y empoderarse corresponsablemente en cuestiones de interés público. Ya el EZLN (1995) lo dejó en claro: deben generarse proyectos sociales a favor de la justicia social y la dignidad; las políticas públicas requieren planeación y participación, deben basarse en evidencias y no en ocurrencias. Aunque se vea como algo utópico o distante, es viable tanto como la utopía no sólo es sensata sino también necesaria; así, con Miguel de la Torre (2001):

Toda aspiración de un futuro mejor (...), pasa necesariamente por el reconocimiento de la necesidad de la construcción de relaciones simétricas entre los diferentes actores y sujetos sociales (...), es indispensable reconocer que vivimos en un ambiente social plagado de asimetrías en cuanto a las relaciones de poder. Numerosas situaciones así lo demuestran, tal es el caso de la situación (...) de los pueblos indios excluidos, despojados y explotados; la de la profundización de las diferencias entre una masa enorme de pobres y los pocos ricos del país; la de la constante violación de los derechos individuales y sociales de los mexicanos que no disponen de medios para enfrentar la injusticia (...). De modo que, finalmente, la idea de la formación de sujetos que, respetando las diferencias, busquen y promuevan valores y formas de interacción social más democráticas (...) constituye, efectivamente, una utopía sensata. Una utopía que (...) levanta la propuesta de un nuevo sentido a lo existente (...). Sin duda, este es el punto: permanecer unidos en la diferencia (pp. 1-2).

3.5 Algunas reflexiones masculinas para el final

1. *A los hombres nos agobia la obligación de mantener un sistema social que no entendemos y que nos oprime emocional, cultural, económica y existencialmente. ¿Por qué*

habremos de hacerlo? Nos sacrificamos ante un supuesto lugar de privilegio. Luchamos por conservar las cosas como están, por mantener presuntas ventajas cuyo saldo no redundará en beneficios reales.

Nuestro camino debe transitar vías hacia una revolución social que lo transforme. Pero hacemos poco o casi nada. Frente a las demandas de igualdad, justicia, respeto y equidad, generalmente ostentamos una tensa indiferencia, cuando no hostilidad. Albergamos una violencia para mantener el falso privilegio de una masculinidad artificial y, en el peor de los casos, la proyectamos sobre los demás.

Dependemos de nuestra condición y no de nuestro ser. Nuestra realidad no está en disputa con la legítima lucha de las mujeres por la equidad. Nuestra realidad masculina es, y por principio debe ser, un asunto nuestro. No consideramos que está en función del otro, al que efectivamente afecta. La equidad de género se ha enfocado, en general y con justicia, a trabajar en la emancipación de las mujeres frente a la opresión masculina. Es deseable y necesario que los hombres nos incluyamos activamente en esta lucha por la emancipación: podemos compartirla al extenderla hacia nuestra condición.

Es posible cambiar pero ello sucederá sólo y cuando surja de la voluntad y reflexión propia y decidida, legitimada con un actuar consecuente. Es una realidad que el feminismo y el trabajo decidido de grupos de mujeres y de hombres han abierto espacios para la manifestación de mejores relaciones intergéneros; también lo es que aún hay mucho por andar y construir. La mayoría de los espacios que se han abierto han determinado su extensión al entendimiento del otro o, más precisamente: de la otra —del género femenino. Es nuestra responsabilidad saldar lo pendiente: la apertura de más espacios particularmente dedicados a la reconstrucción posible de las identidades masculinas.

2. La mayor parte de la humanidad sigue sin querer comprender las razones por las que existe, ni los mecanismos que se entrelazan para que ello ocurra. Eso se debe, entre otras causas, a la sujeción enajenante de los individuos ante las distintas manifestaciones de su sexualidad en un contexto donde se privilegia a lo sexual por sobre otros ámbitos.

En nuestras sociedades ocurre una gran cantidad de problemáticas sociales cuyas causas, en su mayoría, se explican por la necesidad de unos cuantos por oprimir y explotar, en cualquier sentido (religioso, económico, político, sexual, etcétera), a ese gran resto que constituye la mayoría. Frente a ello, hemos de suponer que esa pequeña clase se deleita en los goces más profundos de la existencia humana; eso en parte es cierto, pero no estrictamente necesario: suele pasar que aquella minoría procure la maximización de su ocio (suponiendo y concediendo que identifique en éste el disfrute de sí), aunque sin preocuparse mayormente por hacer evolucionar su inteligencia ni su conducta.

Por otro lado, la gran mayoría de la humanidad debe a los intereses creados de unas minorías y, en gran parte, a sus gobernantes rapaces, su asco por vivir trabajando como esclavos para apenas tener algo que llevarse a la boca. La sumisión de toda esa población sería absurda, si no identificáramos con detenimiento los distintos mecanismos que se han creado para mantenerla así y preservar el dominio de los pocos sobre los muchos. La educación, la cultura, la recreación, etcétera, son ámbitos donde se desenvuelven y funcionan los mecanismos de represión existencial, aunque es posible emanciparse de ellos mediante un acto de autoconciencia. Personalmente afirmo que no es en esos ámbitos

sino en la sujeción perpetua del pensamiento a lo sexual, donde radica la práctica fundamental de la opresión social. Esta sujeción es la que agrede con su irracionalidad nuestra existencia.

3. *Sobre el supuesto rol privilegiado de los hombres frente a las mujeres: “los hombres deben mantener las cosas como están porque van ganando”.*

Se sostiene en lo cotidiano que los hombres viven privilegios que las mujeres no tienen, y que estos privilegios se sustentan y posibilitan en la explotación del otro/a. Al parecer, las realidades sociales nos regalan múltiples evidencias de eso, cada día. Se sostiene también que por esa explotación del otro es que deben modificarse tales hábitos. Pero no hay, a saber, un ánimo colectivo por transitar hacia esa alternativa, sino muchas resistencias para conservar el privilegio antonómico de ser varón, y sus regalías. Es obsceno, por obvio, preguntar aquí cuáles son los beneficios y si lo son verdaderamente. Pienso en algunas respuestas tácitas: la pareja del hombre es su propiedad: él la utiliza según su conveniencia, supone que se hace atender, satisfacer y amar por ella; él puede engañarla con otras o con otros, él la puede maltratar; el hombre no atiende las necesidades del hogar: no es cuidador de niños ni de adultos mayores, no mantiene ni preserva, en todo caso provee; el hombre tiene menos restricciones que la mujer: puede consumir alcohol, tabaco, sexo, etcétera, sin ningún reproche; el hombre tiene mayores oportunidades: educativas, acceso a puestos de poder, laborales: algunas veces cuenta con salarios más altos que los de las mujeres por ejercer el mismo trabajo; el hombre toma decisiones: puede decidir no sólo sobre sí mismo, sino también sobre los demás, que son de su «propiedad» o que se encuentran subordinados a él; el hombre acumula riqueza: los hombres son los dueños del 99 por ciento de la riqueza; el hombre es inteligente: tiene la exclusividad del pensamiento racional; el hombre no está obligado a cuidar su apariencia: puede sentarse con las piernas abiertas, no necesita ocultar sus canas, su ropa y zapatos son más cómodos, no tienen que pintarse la cara, las uñas ni el cabello, orina de pie.

Pero, estos privilegios, ¿son consistentes con el interés de su preservación? Revisemos un poco: el hombre gana más que una mujer trabajando en asuntos que no quiere, pues el trabajo -así- le es tan antinatural cómo lo es la dominación; le es permisible lastimar a los seres que ama, ¿quién puede ser feliz con ello?; puede y debe ejercer su sexualidad libremente (siempre y cuando sea heterosexual), lo necesite o no; puede decidir sobre los asuntos públicos (¿puede?); tiene libertad para creer que el mundo gira en torno suyo —le es permitido engañarse.

Frente a esto considero lo siguiente: el hombre, en efecto, oprime, pero también es oprimido por un sistema social que no perdona en realidad a nadie. No existe, en lo profundo, ningún tipo de privilegio masculino aunque parezca evidente, sólo es en apariencia. Todos y todas nos padecemos. No hay justificación racional para no intentar un cambio. Es cierto que muchos hacen mucho, pero aún es insuficiente; el sostenimiento de la indiferencia, no suma. La solución no transita por esa ruta.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1998). *Diccionario de filosofía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Aguilera Portales, R. (2010). *Ciudadanía y participación política en el estado democrático y social*. México D. F.: Porrúa.
- Aguirre Beltrán, G. (1976). *Aguirre Beltrán: obra polémica*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Aguirre, C. (2009). Hegemonía. En M. Szurmuk, & I. R. Mckee, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (págs. 124-130). México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Albert, H. (2002). *Razón crítica y práctica social*. Barcelona, España: Paidós.
- Altamirano, I. (2009). *Indianidad, género y derechos en tiempos neo-liberales*. . México, D. F.: El Colegio de México, Universidad La Salle, el Colegio Mexiquense y la embajada de Canadá en México.
- Ander- Egg, E. (. (1974). *Diccionario de Trabajo Social*. Argentina: ECRO – ILPH.
- Arellano, J. P. (1985). *Políticas Sociales y Desarrollo, Chile 1924-1984*. Santiago, Chile: CIEPLAN.
- Aristóteles. (1964). *Obras*. Madrid, España: Editorial Aguilar.
- Arrupe, O. (2013). *Igualdad, diferencia y equidad en el ámbito de la educación*. Recuperado el 26 de febrero de 2013, de <http://www.campus-oei.org/equidad/Arrupe.PDF>
- Ayestarán, S. (2011). ¿En qué espejo me reconozco como persona? En D. Bermejo, *La identidad en sociedades plurales*. Barcelona, España: Anthropos.
- Barceló, M. G., & Rendon, J. M. (2000). *Desconocete a ti mismo*. Barcelona, España: Paidós.
- Bárcena, F. (2010). *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, España: Paidós .
- Barreiro, J. (1974). *Educación popular y proceso de concientización*. Buenos Aires, Argentina : Siglo XXI Editores S. A.
- Bartra, R. (1992). *El salvaje en el espejo*. México, D. F.: UNAM: ERA.
- Bauman, Z. (2005). *La identidad*. Madrid, España: Losada.
- Bello, Á. (2002). *Políticas públicas y pueblos indígenas en Chile. Balance crítico de una historia de contrastes*. México, D. F.: INI.

- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluarlismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona, España: Paidós.
- Bermejo, D. (2011). *La identidad en sociedades plurales*. Barcelona, España: Anthropos.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. . España: Trota.
- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. . Barcelona, España: Paidós.
- Bolos, S. (1999). *La constitución de actores sociales y la política*. México, D. F.: Universidad iberoamericana y Plaza y Valdés S. A. de C. V.
- Bonfil Batalla, G. (1994). *México profundo. Una civilización negada*. México, D. F.: Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. . Madrid, España: Akal .
- Breen Murray, W. (2006). *Arte rupestre del noreste*. Monterrey, N. L. : Fondo Editorial Nuevo León.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva* . Madrid: Alianza .
- Bucci, G. (2014). *Agorá. Las teorías políticas clásicas. Historia y textos*. Monterrey, N.L.: Facultad de Filosofía y Letras de la UANL.
- Butler, J. (2014). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Cairet, S., & Barbeito, C. (2003). *Introducción de conceptos: paz, violencia, conflicto. Cuadernos de Educación para la paz. Escuela de cultura para la paz*. Barcelona, España: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Capra, F. (2003). *Las conexiones ocultas: ciencia para una vida sustentable*. Barcelona, España: Anagrama.
- Cardozo, M. (2006). *La evaluación de políticas y programas públicos. El caso de los programas de desarrollo social en México*. México, D. F. : Miguel Ángel Porrúa.
- Careaga, G., & Cruz, S. (2006). *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*. México, D. F.: UNAM: Programa Universitario de Estudios de Género.
- Cascón, P. (2003). *Educación en y para el conflicto. Cátedra UNESCO sobre paz y Derechos humanos*. Barcelona, España : Universidad Autónoma de Barcelona .

- Castañeda, P. Lobos, F. Saavedra, J y Urquieta, M. (2005). *Lógicas de intervención social. Una experiencia de reflexión colectiva*. Chile: Universidad de Valparaíso.
- Castel, R. (1992). *La dinámica de los procesos de marginación; de la vulnerabilidad a la exclusión*. Buenos Aires, Argentina: Lugar.
- Castillo, J. (2003). *La migración indígena en Nuevo León: los mixtecos. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Sociología*. San Nicolás de los Garza, N. L.: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Cavazos Garza, I. (1996). *Diccionario Biográfico de Nuevo León*. Monterrey, N. L.: Gobierno del Estado de Nuevo León.
- Cavazos, I. (2009). *Crónicas y sucesos del Monterrey Virreinal*. Monterrey, N. L.: Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras.
- Cázares Puente, E. (2009). *Nuevo León durante la guerra México-Estados Unidos 1846-1848*. Monterrey, N. L.: UdeM, Municipio de Monterrey.
- Cazés, D. (1998). *La perspectiva democrática de género*. Recuperado el 5 de diciembre de 2012, de http://www.robertexto.com/archivo17/perspectiva_genero.html
- CDI. (2009). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado el 1 de mayo de 2015, de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=300
- CDI. (2010). *Indicadores básicos sobre la población indígena en México*. México D. F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CDI. (2003). *Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. México, D. F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CDI. (2010). *Los Pueblos Indígenas de México*. Recuperado el 29 de abril de 2015, de http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1387&Itemid=24
- CDI. (2006). *Memoria de la consulta sobre migración de la población indígena*. . México, D. F.: Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CDI. (2014). *Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018*. Recuperado el 15 de marzo de 2015, de <http://www.cdi.gob.mx/programas/2014/programa-especial-de-los-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf>
- CDI. (2014). *Programas especiales*. Recuperado el 29 de abril de 2015, de (2014) <http://www.cdi.gob.mx/programas/2014/programa-especial-de-los-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf>
- CDI. (2015). *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Recuperado el 7 de marzo de 2015, de

http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=16&Itemid=200019

- Cerutti, M. (2006). *Burguesía y capitalismo en Monterrey*. Monterrey, N. L.: Fondo Editorial Nuevo León.
- Chalmers, A. (2009). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Chant, S. H., & Craske, N. (2007). *Género en Latinoamérica*. México D. F.: CIESAS.
- Charabati, E. (2006). Los judíos en el exilio. Extraños en mi casa. En M. Gómez Sollano, *Educación judía e integración de la diversidad. Aportes al debate* (pág. 90). México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chartier, R. (1995). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Bracelona, España: Gedisa.
- Ciceron. (s.f.). *Las Leyes*. Recuperado el 4 de mayo de 2015, de <http://historicodigital.com/download/Ciceron%20Marco%20Tulio%20-%20Las%20Leyes%20%28bilingue%29.pdf>
- Cobo, R. (2011). *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*. Madrid, España: Libros de la Catarata.
- Codesol. (2007). *Por un Barrio sin Violencia*. Monterrey, N, L. : Consejo de Desarrollo Social del Gobierno del Estado de Nuevo León.
- Cohen, E., & R., M. (2004). *Formulación, evaluación y monitoreo de proyectos sociales. CEPAL*. Recuperado el 23 de octubre de 2009, de www.eclac.org/dds/noticias/paginas/8/.../Manual_dds_200408.pdf.
- Colom, F. (1988). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona, España: Anthropos.
- CONACULTA. (2011). *Encuesta Nacional de Hábitos, Prácticas y Consumo Culturales*. Recuperado el 10 de marzo de 2015, de http://www.conaculta.gob.mx/encuesta_nacional/#.VSbgy_mG8us
- CONAPO. (2014). *Dinámica demográfica 1990-2010 y proyecciones de población 2010-2030*. . Méxido D. F. : Consejo Nacional de Población.
- CONAPRED. (2011). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (ENADIS 2010)*. México, D. F.: Cosejo Nacional para Prevenir y Erradicar la Discriminación.
- Connell, R. (2010). *Masculinidad y globalización*. Recuperado el 7 de noviembre de 2011, de http://www.dgespe.sep.gob.mx/public/genero/PDF/LECTURAS/S_01_15_Masculinidad%20y%20globalizaci%C3%B3n.pdf

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (2014). *H. Congreso del Estado de Nuevo León*. Recuperado el 12 de febrero de 2015, de <http://www.hcnl.gob.mx/transparencia/pdf/constituciopoliticadelestadodenuevoleon.pdf>
- Cooper, J. (2001). *Sexualidad y género en el ámbito laboral*. . México, D. F.: México: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Cornejo, A. (2002). Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes . *Revista Iberoamericana* , *LXVIII* (2002), 867-870.
- Cornely, S. (1982). *Ideas sobre planificación participativa*. Recuperado el 7 de octubre de 2010, de <http://www.ts.ucr.ac.cr/html/reconceptualizacion/reco-05.htm>.
- Cortina, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- De la Torre Gamboa, M. (2001). *Una utopía sensata: El ciudadano democrático*. Recuperado el 8 de marzo de 2015, de <http://filosofia.uanl.mx:8080/cambioeducativo/descargas/Capitulos/Ciudadanodemocr2001.pdf>
- De León Garza, M. (1970). *¿Grandeza de Monterrey?* Monterrey, N. L.: S. E.
- De León, A., Sánchez de Zamora, F., & Bautista Chapa, J. (1980). *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México*. Monterrey, N. L.: Ayuntamiento de Monterrey.
- Declaración de Valencia de los Derechos Sexuales de la Asociación Internacional de Salud Sexual. (2014). *Declaración de Valencia de los Derechos Sexuales de la Asociación Internacional de Salud Sexual*. Recuperado el 1 de mayo de 2015, de <http://www.espill.org/wp-content/uploads/2014/02/1.-Declaraci%C3%B3n-de-los-Derechos-Sexuales.pdf>
- Del Hoyo, E. (1985). *Esclavitud y Encomiendas de indios en el Nuevo Reino de León. Siglos XVI y XVII*. Monterrey, N. L.: Archivo General del Estado de Nuevo León.
- Del Hoyo, E. (2005). *Historia del Nuevo Reino de León 1577-1723*. Monterrey, N. L.: Fondo Editorial Nuevo León.
- Díaz, A. (2009). *Migración indígena y apropiación del espacio público en Monterrey. El caso de la Alameda*. Monterrey, N. L.: Universidad de Monterrey; Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León; y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Dietz, G. (1999). *Desencuentros, encontronazos y reencuentros: movimientos indígenas y organizaciones no-gubernamentales en México* . Recuperado el 14 de marzo de 2015, de http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_16/Dietz__Gunther.pdf.

- Durin, S. (2008). *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. México, D. F.: CIESAS: Publicaciones de la Casa Chata.
- Durin, S. (2010). *Etnicidades urbanas en las américas*. México, D. F.: CIESAS: Publicaciones de la Casa Chata.
- Durin, S. (2010). Políticas neoindigenistas y multiculturalistas en el medio urbano. El estado y los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey. En S. Durin, *Etnicidades urbanas en las américas. procesos de inscripción, discriminación y políticas multiculturalistas* (págs. 313 - 338). México, D. F.: CIESAS: Publicaciones de la Casa Chata.
- Durin, S., & Moreno, R. (2008). La caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el área metropolitana de Monterrey. En S. Durin, *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey* (págs. 207-252). México, D. F.: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- Durin, S., Moreno, R., & Sheridan, C. (2007). Rostros desconocidos. Perfil sociodemográfico de las indígenas en Monterrey en Revista , *Trayectorias* (núm. 23, Enero-Abril).
- Dussel, E. (2014). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Einstein, A. (1985). *Sobre la teoría de la relatividad*. España: SARPE.
- Elizondo, A. (2012). *Entre dos mitos*. Monterrey, N. L.: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Engels, F. (2013). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Madrid, España: Alianza.
- Enlace Potosino A. C. (2015). *Enlace Potosino A. C.* Recuperado el 1 de mayo de 2015, de Facebook: (<https://www.facebook.com/enlacepotosino/info?tab=overview>);
- Etxeberria, X. (2011). El yo moral: imbricación entre autonomía y alteridad . En D. Bermejo, *La identidad en sociedades plurales* (págs. 77-103). Barcelona, España: Anthropos .
- EZLN. (1995). La participación organizada de la sociedad civil para la creación de una reforma del Estado . (*Convención nacional del EZLN*).
- Farfán, O., Castillo, J. A., & Fernández, I. (2003). Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León. En A. M. Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Tomo III. Etnografías de los Pueblos Indígenas en México* (págs. 331 - 396). México, D. F.: Serie Ensayos, INAH.

- Ferro, M., Molina, L., & Rodríguez, W. (2008). *La bioética y sus principios*. Recuperado el 10 de enero de 2015, de <http://www.actaodontologica.com/ediciones/2009/2/art26.asp>
- Feyerabend, P. (1994). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del concimiento*. España: Planeta Agostini.
- Figueroa, J. G., & Franzoni, J. (2011). De hombre proveedor a hombre emocional: construyendo nuevos significados de la masculinidad entre varones mexicanos. En A. F. M, *Masculinidades y políticas públicas: involucrando hombres en la equidad de género*. Chile: Universidad de Chile.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid, España: Ediciones Morata. S.L y Fundación Paidei.
- Flood, M. (1995). *Grupos de hombres [Versión electrónica], Revista XY: men, sex, politics*. . Recuperado el 17 de mayo de 2009, de <http://www.apsique.com/blog/violencia>.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México, D. F. : Siglo XXI Editores.
- FSM. (2015). *Carta de Principios del Foro Social Mundial*. Recuperado el 1 de mayo de 2015, de <https://alterglobalizacion.wordpress.com/foro-social-mundial-wsf/>
- Gadoti, M. (2005). *Historia de las ideas pedagogicas*. México D. F.: Siglo XXI.
- Galindo, A. (2005). *La utopía del mercado*. Recuperado el 10 de enero de 2015, de <http://www.eumed.net/libros-gratis/2005/agl2/index.htm>
- Gallegos, L., & Cerda, J. (2006). *La migración indígena hacia el Noreste de México: Oportunidades y retos de la acción institucional en el caso del Estado de Nuevo León*. . Recuperado el abril de 2015, de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: http://www.cdi.gob.mx/sicopi/migracion_oct2006/3_luz_veronica_gallegos_jose_cerda.pdf el día 15 de marzo de 2015
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D. F.: Editorial Grijalbo.
- García Tello, D. P. (3 de abril de 2013). La espacialidad de los indígenas en el área metropolitana de Monterrey. *Relaciones* , 57 - 92.
- García Tello, D. P. (2010). *Migración indígena al interior del territorio Mexicano. El caso de la comunidad mixteca en Monterrey*. Recuperado el 9 de abril de 2015, de <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/>: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Geografiasocioeconomica/Geografiadelapoblacion/31.pdf>

- García Tello, D. P. (2011). Negociando Territorios. Inserción socioespacial de los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey. En L. K. Héctor Ruíz Rueda, *Diversidad Cultural y Territorio* (págs. 48-64).
- García, M. d. (2007). *La diversidad en los estudios de género*. En F. Á. Cerón, *El saber filosófico*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- Garda, R. (2006). *Manual de técnicas para la sensibilización sobre la violencia de género y masculinidad en la comunidad*. Recuperado el 22 de noviembre de 2010, de Indesol, Gobierno de Jalisco, Instituto Jalisciense de las Mujeres. Centro de intervención con hombres, e investigación sobre género y masculinidades, A.C.: <http://www.hombresporlaequidad.org.mx/JALISCO%201.pdf>.
- Garda, R., & Huerta, F. (2006). *Estudios sobre la violencia masculina*. Recuperado el 22 de noviembre de 2010, de Centro de intervención con hombres, e investigación sobre género y masculinidades, A.C., Sedesol: <http://www.hombresporlaequidad.com>
- Garza, T. H. (1974). *Breve historia de Nuevo León. México, D.F.: Editorial Trillas*. México, D. F.: Trillas.
- Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Giddens, A. (2006). *La transformación de la intimidad*. Madrid, España: Cátedra.
- Gómez Sollano, M., & García, A. (2008). Alteridad, saber e integración de la diversidad. En M. Gómez Sollano, *Cultura política, integración de la diversidad e identidades sociales* (págs. 141 -151). México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, J. E. (1996). *Algunos apuntes y datos estadísticos que pueden servir de base para formar una estadística del estado de Nuevo León*. Monterrey, N.L.: Fundación de Beneficencia Jesús M. Montemayor, A.C.
- Guiza, G. (2010). *Masculinidades las facetas del hombre*. México D.F.: Editorial Fontamara.
- Hamel, R. E. (3 de abril de 2015). *Políticas del lenguaje y educación indígena en México. Orientaciones culturales y estrategias pedagógicas en una época de globalización*. Obtenido de <http://es.slideshare.net/LucyRangelRamirez/politicas-del-lenguaje-y-educacin-indgena-en-mxico>
- Hernández, G. (6 de noviembre de 2011). Entrevista sobre el origen de Procuración de Justicia Étnica AC y los indígenas en Nuevo León. (F. López, Entrevistador)
- Hernández, N. (6 de agosto de 2011). Sobre la Agrupación Chiconamel. (F. López, Entrevistador)
- Herrera, M., & Jaime, A. (2005). *Teoría y Métodos de Planificación Social*. España: Tirant lo Blanch.

- Huerta, F. (1999). *EL juego del hombre. Deporte y masculinidad entre obreros*. Plaza y Valdez: México, D. F.
- IEM. (2015). *Programa de la igualdad de género y atención a las mujeres*. Recuperado el 1 de mayo de 2015, de Instituto Estatal de la Mujeres Nuevo León:
<http://www.nl.gob.mx/programas/promocion-de-la-igualdad-de-genero-y-atencion-mujeres-0>
- INAFED. (2014). *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Nuevo León*. Recuperado el 14 de marzo de 2015, de
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM19nuevoleon/historia.html>
- INALI. (14 de enero de 2008). *Cátalo go de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones*. Recuperado el 16 de marzo de 2015, de <http://www.inali.gob.mx/>:
http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf
- Incide Social . (2011). Recuperado el 7 de marzo de 2015, de Nota metodológica para el diagnóstico territorial de las causas sociales de la violencia:
http://www.secretariadoejecutivo.gob.mx/work/models/SecretariadoEjecutivo/Resource/490/2/images/nota_metodologica.pdf
- INEGI. (7 de marzo de 2015). *Censos de Población y Vivienda Nuevo León: Tabulados del Cuestionario Básico*. Obtenido de
<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/default.aspx?c=27302&s=est>
- INEGI. (1997). *División territorial del Estado de Nuevo León de 1810 a 1995*. Recuperado el 12 de Marzo de 2015, de Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática:
[//www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/divi_terri/1810-1985/nl/nuevo%20leon.pdf](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/divi_terri/1810-1985/nl/nuevo%20leon.pdf)
- INEGI. (2014). *INEGI: 317.2 Instituto Nacional de Estadística y Geografía* . Recuperado el 2015 de Marzo de 12, de Anuario estadístico y geográfico por entidad federativa 2014 : http://www.inegi.org.mx/prod_serv/
- INEGI. (2012). *Perspectiva estadística Nuevo León*. Obtenido de Instituto Nacional de Estadística Geografía e Historia:
http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/estd_perspect/nl/Pers-nl.pdf
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer* . Madrid, España: Akal .
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón práctica*. México, D. F.: FCE.
- Keijzer, B. (2001). Variantes humanistas de una nueva masculinidad. En L. Ramos, *Mirando la Masculinidad*. Monterrey, N. L.: Facultad de Filosofía y Letras, UANL.

- Korsbaek, L. (2008). El indio al margen del proceso histórico de México. En C. Durand, *El desarrollo social. Una visión desde el multiculturalismo (El caso de los pueblos indígenas)* (págs. 177-193). México, D. F.: Editorial Porrúa.
- Kraftchenko, Q. (1989). Los niveles de regulación moral del comportamiento y la importancia de la comunicación y los modelos en el desarrollo del nivel superior de autorregulación. *Revista Cubana de Psicología*, VI (3), 203-208.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México, D. F. : Universidad Autónoma Metropolitana, Fondo de Cultura Económica.
- Lagarde, M. (1995). *Género y Poderes*. México D. F.: Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional Autónoma, Heredia .
- Lamas, M. (2012). *Feminismo Transmisiones y Retransmisiones*. México, D. F.: Taurus.
- Last, J. (2015). Recuperado el 16 de marzo de 2015, de <http://escuela.med.puc.cl/recursos/recepidem/epiDesc5.htm> el día 16 de marzo de 2015)
- Legaspi, G. (2008). *Las Organizaciones No-Gubernamentales (ONG's) como grupos de presión en las Relaciones Internacionales: caso Chiapas*. Obtenido de http://www.academia.edu/2457620/Las_organizaciones_no-gubernamentales_ONGs_como_grupos_de_presi%C3%B3n_en_las_relaciones_internacionales_caso_Chiapas
- Lenin, V. (1978). *La emancipación de la mujer*. URSS : Editorial Progreso.
- León Portilla, M. d. (2007). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, D. F. : Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lévinas, E. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Sígueme.
- Ley de los Derechos Indígenas en el Estado de Nuevo León* . (22 de junio de 2012). Recuperado el 18 de abril de 2015, de Periódico Oficial del Estado de Nuevo León.
- Ley de Migración. (2011). Recuperado el 7 de marzo de 2015, de http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5190774&fecha=25/05/2011
- Ley para la Igualdad entre Mujeres y Hombres del Estado de Nuevo León. (26 de diciembre de 2011). Recuperado el 18 de abril de 2015, de Periódico Oficial del Estado de Nuevo León: http://www.hcnl.gob.mx/trabajo_legislativo/leyes/leyes/ley_para_la_igualdad_entre_mujeres_y_hombres_del

- Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación. (2014). *Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación*. Recuperado el 7 de marzo de 2015, de <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262.pdf>
- Licha, I. (junio de 1999). El enfoque de gerencia social. Banco Interamericano de Desarrollo e Instituto Interamericano para el Desarrollo Social (INDES).
- Lomnitz, C. (2002). Identidad. En C. Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura* (págs. 129-134). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- López Carrera, C. (1996). *Contar, cantar, creer*. México: Vestigios.
- Luft, J. (1978). *Introducción a la dinámica de grupos*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Marcos, S., & Waller, M. (2008). *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. México, D. F.: CEICH, UNAM. Instituto de la Mujer para el Estado de Morelos.
- Martín, D. (2009). Multiculturalismo. En M. Szurmuk, & I. R. Mckee, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (págs. 182-188). México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Martínez, O., & Blázquez, D. (2007). *Los derechos humanos ante los desafíos internacionales de la diversidad cultural*. Valencia, España: PUV.
- Marx, C. (2005). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, España: Alianza).
- Marx, C., & Engels, F. (1965). *El capital: Crítica de la economía política* (Vol. I). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Medina, A. (2000). Los ciclos del indigenismo: la política indigenista del siglo XX. En N. Gutiérrez, M. Romero, & S. Sarmiento, *Indigenismos. reflexiones críticas*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Mendirichaga, R. (1985). *Los cuatro tiempos de un pueblo. Nuevo León en la historia*. Monterrey, N. L.: ITESM .
- Misión del Nayar. (2015). *Misión del Nayar*. Recuperado el 1 de mayo de 2015, de Facebook: Misión del Nayar ; (<http://misiondelnayar.org/quienes-somos/>.)
- Molina, L. (2008). La cultura y su consideración en el ámbito de políticas y programas de desarrollo: notas sobre el caso de los pueblos indios de México. En C. Durand, *El desarrollo social. Una visión desde el multiculturalismo. (El caso de los pueblos indígenas)* (págs. 109-123). México, D. F.: Porrúa.
- Moreno, H. (2009). Diversidad. En M. Szurmuk, & I. R. Mckee, *Diccionario de estudios culturales Latinoamericanos*. México, D. F.: Siglo XXI Editores.

- Nahmad, S. (2000). La culminación del indigenismo y la inclusión de los pueblos indios en la nación. En N. Gutiérrez, M. Romero, & S. Sarmiento, *Indigenismos. reflexiones críticas* (págs. 23 - 51). México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Neiburg, F. (2002). Etnocentrismo/relativismo. En C. Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura* (págs. 89-93). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Núñez, C. (1996). *Educación para transformar, transformar para educar*. México, D. F.: IMDEC A. C.
- Núñez, C. (1989). *La revolución ética*. México, D. F.: IMDEC; A. C.
- Núñez, G. (2009). *Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida*. México, D.F.: CIAD.
- Núñez, G. (2013). *Hombres Sonorenses. Un estudio de género de tres generaciones*. México, D. F. : Pearson Educación.
- Núñez, G. (1999). *Sexo entre Varones poder y Resistencia en el campo sexual*. México D. F.: UNAM.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Barcelona, España: Paidós.
- Oehmichen, & Barrera. (2000). *Migración y relaciones de género en México*. México, D. F. : UNAM.
- Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, . México, D. F.: UNAM, IIA, PUEG.
- OIT. (2006). *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Cuadernos de Legislación Indígena*. México, D. F.: CDI.
- Oliva, D. M. (2007). *Los Derechos Humanos ante los desafíos internacionales de la diversidad cultural*. Valencia, España: PUV.
- Olive, L. (2000). *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*, . México, D.F.: UNAM.
- Olvera, J. J. (2011). *Población Indígena e Instituciones de Educación Media Superior en Nuevo León. Panorama de inserción y políticas públicas de acceso y permanencia*. Monterrey, N. L.: Universidad Regiomontana, A. C.
- ONU. (2010). *Pueblos indígenas*. Recuperado el 13 de marzo de 2015, de <http://www.un.org/es/globalissues/indigenous/>
- Ortiz, R. (2002). Imperialismo cultural. En C. Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura* (págs. 140-146). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Parás, J. M. (2009). Memorias de José María Parás . En E. C. Puente, *Nuevo León durante la guerra México-Estados Unidos 1846-1848*. Monterrey, N. L.: UdeM, Municipio de Monterrey.
- Pichon- Riviere, E. (1981). *Del psicoanálisis a la psicología social I. El proceso grupal*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Plan Estatal de Desarrollo. 2010-2015. (2010). *Desarrollo social*. Recuperado el 28 de abril de 2015, de https://docs.google.com/gview?url=http://www.nl.gob.mx/sites/default/files/ps_de_sarrollo_social_2010-2015_0.pdf
- Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018. (2013). *Gobierno de la República*. Recuperado el 29 de abril de 2015, de <http://pnd.gob.mx/>
- Platón. (1972). *Obras completas*. Madrid, España: Editorial Aguilar.
- Portantiero, J. C. (2002). Hegemonía. En C. Altamirano, *érminos críticos de sociología de la cultura* (págs. 115-119). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia. (2014). *Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia*. Recuperado el 7 de marzo de 2015, de http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343087&fecha=30/04/2014
- Quevedo, A. (2001). *De Foucault a Derrida*. España: : EUNSA.
- Rabinovich, S. (2009). Alteridad. En M. Szurmuk, & I. R. Mckee, *Diccionario de estudios culturales Latinoamericanos* (págs. 43-46). México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: El Andariego.
- Ramos, M. (2006). *Masculinidades y Violencia Conyugal en Zonas Populares de las Ciudades de Lima y Cusco*. Recuperado el 22 de noviembre de 2010, de <http://www.hombresporlaequidad.org.mx/Violencia.pdf>.
- Rangel, F. R. (1988). *Teorema de Nuevo León*. Monterrey, N. L.: Gobierno del Estado de Nuevo León.
- Rendón, T. (2008). *Trabajo de hombres y trabajo de mujeres en el México del siglo XX*. México, D. F.: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Restrepo, E. (2009). Raza/etnicidad. En M. Szurmuk, & I. R. Mckee, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (págs. 245-249). México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Restrepo, E. (2009). Raza/Etnicidad. En I. R. Mckee, & M. Szurmuk, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (págs. 245-249). México, D. F.: Siglo XXI Editores.

- Richard, N. (2002). Género. En C. Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura* (págs. 95-101). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Rodríguez Demorizi, E. (1971). *Los Dominicos y las encomiendas de Indios de la Isla Española*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Rodríguez, W. (2002). *La reconstrucción de la identidad en indígenas migrantes. Un estudio de caso: los mixtecos en Juárez. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Historia*. San Nicolás de los Garza, N. L.: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Rodríguez, W., & Sieglín, V. (2009). Migración y transformación de las estructuras políticas tradicionales en las comunidades indígenas. El caso de un asentamiento indígena en el Área Metropolitana de Monterrey, en , *Migración e*. En M. E. Ramos, *Migración e identidad: emociones, familia, cultura*. (págs. 113-133). Monterrey, N. L.: Fondo Editorial Nuevo León.
- Roel, S. (1984). *Nuevo León. Apuntes históricos*. Monterrey, N. L.: Castillo.
- Romero Garza, A., Campos de la Peña, R., Prado Olmedo, E., Vaca Cortés, J., & Castro Saucedo, K. (2011). *Informe VIH-SIDA y migración indígena en el estado de Nuevo León*. Recuperado el 14 de marzo de 2015, de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: Informe Final de la Consulta sobre VIH-SIDA y Pueblos Indígenas en Áreas Fronterizas: <https://avispasenaccion.files.wordpress.com/2012/02/informe-cdi-vih-prueba-fi>
- Rosas, C. (2007). El desafío de ser hombre y no migrar. Estudio de caso en una comunidad del centro de Veracruz. (Coord.)(). En A. Amuchástegui, & I. Szasz, *Sucedee que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México, D. F.: El Colegio de México.
- Rosas, C. (2008). *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. . México. D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales.
- Rousseau, J. J. (2004). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. México D. F: Editorial Porrúa.
- Ruiz Martín, E. (2009). Entre la marginación y el potencial de creación de hibridez cultural. En M. E. Ramos, *Migración e identidad: emociones, familia, cultura* (págs. 135 -147). Monterrey, N. L.: Fondo Editorial Nuevo León.
- Ruiz, D., & Cárdenas, C. (2015). *¿Qué es una política pública?* Recuperado el 30 de abril de 2015, de <http://www.unla.mx/iusunla18/reflexion/QUE%20ES%20UNA%20POLITICA%20PUBLICA%20web.htm>)
- Ruiz, J. (2007). *Alteridad. Un recorrido filosófico*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Russ, J. (1999). *Léxico de filosofía*. Madrid, España: Akal.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Salazar, M. G. (2009). *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Saldaña, J. P. (1969). *Grandeza de Monterrey*. Monterrey, N. L.: El Porvenir.
- Salinas Quiroga, G. (1981). *Historia de la cultura nuevoleonesa*. Monterrey, N. L.: Universidad Autónoma de Nuevo León: Dirección General de Investigaciones Humanísticas.
- Sánchez Serrano, R. (2008). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En M. Tarrés, *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (págs. 97-131). México, D. F.: El Colegio de México.
- Sánchez, M. (2000). Mujeres Indígenas . En N. Gutiérrez, M. Romero, & S. Sarmiento, *Indigenismos. reflexiones críticas*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid, España: Taurus.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Serrano, T., & Pacheco, J. (2011). *Los Gandallas Masculinidad y Poder de los hombres al Norte de la Ciudad de México*. México, D. F.: LITO-GRAPO S.A de C.V.
- Sheridan, C. (2000). *Anónimos y desterrados. La contienda por el "sitio que llaman de Quauyla" Siglos XVI-XVIII*. México, D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Porrúa.
- Sheridan, G. (1999). *México en 1932: La polémica nacionalista*. México, D. F. : Fondo de Cultura Económica.
- Solórzano-Thompson, N., & Rivera-Gaza, C. (2009). Identidad. En M. Szurmuk, & I. R. Mckee, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (págs. 140-146). México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Torres, O. F. (1993). *El proceso de industrialización de la ciudad de Monterrey 1940-1990* . Monterrey, N. L.: Editorial Font.
- Trilla, J. (1985). *La educación fuera de la escuela*. México, D. F.: Planeta.

- UNESCO. (2001). *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*. Recuperado el 7 de abril de 2015, de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- UNESCO. (2010). *La filosofía como escuela de libertad*. México, D. F.: UNESCO, UAM.
- UNIR. (2015). *Unidad Indígena Nacional Revolucionaria*. Recuperado el 1 de mayo de 2015, de Facebook: UNIR <https://www.facebook.com/pages/UNIR-Unidad-Nacional-Indigena-Revolucionaria/408547432566722?fref=ts>
- Valcárcel, A. (1993). *Del miedo a la igualdad*. Barcelona, España: Crítica.
- Vallespín, F. (2011). Democracia, pluralismo y diversidad : . En D. Bermejo, *a identidad en sociedades plurales* (págs. 178 - 200). Barcelona, España: Anthropos.
- Vela, F. (2008). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. Tarrés, *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (págs. 63 -95). México, D. F.: El Colegio de México.
- Vidales Delgado, I., Alemán Martínez, J. A., & Reyna Martínez, M. D. (2007). *Educación intercultural en Nuevo León*. Monterrey, N. L.: CECyTE, NL-CAEIP.
- Vidales, I., Elizondo, D., & Rodríguez, G. (2007). *La perspectiva de género. Breve estudio en Nuevo León*. Monterrey, N. L.: CECyTE, NL-CAEIP.
- Vilaseca, G. (1993). *Varones: Grupos de reflexión de varones: Un espacio privilegiado para profundizar en aspectos de la crítica de la vida cotidiana*. Recuperado el 17 de mayo de 2009, de Revista Temas de Psicología Social, no. 11: <http://solotxt.brinkster.net/csn/19varon2.htm>.
- Villegas, M. L. (2005). *El Destino del Macho ¿Guía práctica?* Monterey, Nuevo León: Oficio Ediciones.
- Vizcaya Canales, I. (2001). *Tierra de guerra viva. Invasión de los indios bárbaros al noreste de México 1821-1885*. Monterrey, N. L.: Academia de Investigaciones Humanísticas, A. C.
- Voltaire. (1966). *Diccionario Filosófico*. Madrid, España: Clásicos Bergua.
- Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weinberg, L. (2009). Transculturación. En M. Szurmuk, & I. Mckee, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (págs. 277-282). México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, España: EGALES.

Zavala, S. (1984). *Filosofía de la conquista*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.

Zihuakali. (2015). *Zihuakali, Casa de las mujeres indígenas en Nuevo León A. C.*
Recuperado el 1 de mayo de 2015, de Facebook:
<https://www.facebook.com/casa.zihuakali/about?section=contact-info>

Zolla, C., & Zolla Márquez, E. (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*.
México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

ANEXOS

ANEXO 1

Guión de entrevistas para diagnóstico del proyecto Yoania

GED.Y

Reactivo 1	R1 ¿Cuándo decidió venir al estado de Nuevo León?
Reactivo 2	R2 Una vez que llegó a la ciudad, ¿cómo encontró un lugar para vivir?, ¿fue fácil?
Reactivo 3	R3 ¿Actualmente cuenta con vivienda propia?
Reactivo 4	R4 ¿En qué son diferentes Monterrey y su lugar de origen?
Reactivo 5	R5 ¿Qué fue lo más difícil de los primeros días de su estancia en la ciudad?
Reactivo 6	R6 A su llegada, ¿qué fue lo que más le sorprendió de la ciudad?
Reactivo 7	R7 ¿Qué tuvo que cambiar una vez que llegó al estado?
Reactivo 8	R8 ¿Cuáles son sus actividades diarias?
Reactivo 9	R9 ¿Usted sabía hablar español antes de llegar a la ciudad?, ¿quién le enseñó?
Reactivo 10	R10 ¿En algún momento contó con apoyo por parte de gobierno o alguna organización no gubernamental?
Reactivo 11	R11 ¿Ha recibido alguna atención especial o apoyo por el hecho de ser indígena?
Reactivo 12	R12 ¿Qué diferencias existen en el trato que brindan las autoridades de su comunidad y las de la ciudad?
Reactivo 13	R13 ¿Todavía tienen familiares en su lugar de origen? Si la respuesta es sí, ¿cómo se comunica con ellos?
Reactivo 14	R14 ¿Cuáles son las principales necesidades de su comunidad de origen?
Reactivo 15	R15 ¿Ha tenido que hacer a un lado alguna de sus tradiciones desde que llegó a la ciudad? Si sí, ¿por qué motivo no pudo continuarla?
Reactivo 16	R16 ¿Qué tan fácil ha sido encontrar trabajo en la ciudad?
Reactivo 17	R17 Estando en Nuevo León, ¿alguna vez ha sentido discriminación?, Si sí, ¿por parte de quién? Relátenos la situación.
Reactivo 18	R18 ¿Cuáles son las desventajas con las que se enfrenta su comunidad para obtener un trabajo digno en la ciudad?
Reactivo 19	R19 ¿Existen espacios en la ciudad destinados a la realización de sus ritos o tradiciones?
Reactivo 20	R20 En donde usted vive, ¿cuentan con los servicios básicos: electricidad, agua teléfono, recolección de basura, etcétera?, ¿también contaban con ellos en su lugar de origen?
Reactivo 21	R21 ¿Cómo siente que es percibida su comunidad de origen dentro de la ciudad?
Reactivo 22	R22 ¿Usted se siente parte de la sociedad en la que vive?
Reactivo 23	R23 ¿Conoce algún medio de comunicación que vele por la conservación de su cultura?, ¿radio, prensa, televisión, otro?
Reactivo 24	R24 ¿Dónde es más fácil el acceso a la educación, aquí o en su lugar de origen?
Reactivo 25	R25 En el lugar en donde usted vive, ¿a qué escuelas van los niños?, ¿qué les enseñan?, ¿con quién se relacionan?
Reactivo 26	R26 ¿Ha recurrido a alguna autoridad para atención a algún problema (policía, municipio)? Si sí, ¿qué sucedió?
Reactivo 27	R27 ¿Piensa regresar a su lugar de origen a mediano o largo plazo?

REDY1

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Monterrey/
mujer/
otomí

R1	Desde niña nos trajeron nuestros padres.
R2	Fue difícil encontrar un cuarto de renta ya que veníamos sin nada y tuvimos que trabajar de comerciantes para juntar dinero para la renta de un cuarto, que se rentaban anteriormente atrás de la central.
R3	Sí.
R4	La diferencia es que hay más escasez de trabajo y en Monterrey hay un poco de posibilidades de vivir bien.
R5	Adaptarme a la sociedad, por mi dialecto de origen.
R6	Me asombró ver más coches, edificios, más transportes públicos y la mejor calidad de vida que hay en la sociedad de la ciudad.
R7	La forma de vivir, vestir y hablar.
R8	Ser ama de casa.
R9	No. Aprendí conviviendo con mis vecinos.
R10	No, ninguna.
R11	Sí.
R12	Que son muy diferentes las formas en que nos tratan, porque a nosotros nos tratan como indios y no como seres humanos.
R13	Sí. Por teléfono.
R14	Son muchas. Principalmente la pobreza, falta de centros educativos, apoyo de becas.
R15	No.
R16	Gracias a Dios, en ese aspecto no me ha ido mal.
R17	De la sociedad, de las autoridades, ya que nos tienen como un concepto de que nosotros somos indios y por ese motivo nos hacen menos y, con las autoridades, nos toman como ignorantes.
R18	No saber leer y no conocer la ciudad.
R19	Sí.
R20	Sí, contamos con esos servicios. En mi lugar de origen, no.
R21	Unos inditos más que invaden la ciudad.
R22	No, me siento mejor siendo indígena.
R23	No.
R24	Aquí.
R25	Van en las escuelas públicas de la ciudad y se relacionan con los demás niños de la sociedad.
R26	Tuve que ir a pedir un apoyo económico y becas para mis dos hijos que estudian; acudí al DIF de Monterrey. También al ministerio público para ver el caso de mi esposo, que fue acribillado por el crimen organizado... pero no ha habido la atención que se debería de dar.
R27	A lo mejor a largo plazo.

REDY2

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Monterrey/
mujer/
otomí

R1	Yo y mi familia decidimos venirnos por la necesidad: mamá se quedó viuda y pues no podía mantenernos a mí y mis otros cuatro hermanos.
----	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

R2	Nos recibieron unos familiares; nos dieron chance de quedarnos un tiempo con ellos mientras tuviéramos nuestra casita
R3	Sí.
R4	Es muy diferente tanto en su cultura como en su gente; por ejemplo: los de rancho somos más amables saludamos a cualquier persona que conozcamos o no conozcamos, por el simple hecho de respeto y valorar a los demás.
R5	Para mí lo más difícil fue que tuve que dejar de hablar mi lengua para tenerme que adaptar en la sociedad; si no, en la escuela se burlaban de mi dialecto.
R6	Lo fue mucho, ya que llegué a la edad de 12 años. Para mí todo era sorprenderte: ver carros bonitos, camiones, edificios, todo, y pues de lo único que me decepcioné fue de la sociedad. ya que es más cerrada y algo racista con nosotros los indígenas.
R7	Cambié mi forma de vestir y de hablar.
R8	Ahorita me encuentro trabajando en un CENDI, de intendente, para sacar adelante a mi hijo.
R9	No, la mera verdad no lo hablaba; muy poco. Pero me tuve que adaptar rápido a la sociedad de aquí, porque si no nomás se burlarían de mí.
R10	No.
R11	Apenas hace poco recibí apoyo del gobierno pero todo fue porque perdí a mi esposo; el caso fue una noticia que dio de qué hablar, y pues el gobierno sintió presiones de organizaciones civiles para apoyarnos, y por eso hasta apenas hace 7 meses recibo apoyo de gobierno... si no, quién sabe.
R12	Sí la hay porque a nosotros no llaman “los inditos” o “los otomíes”, y eso no es justo porque ante Dios todos somos iguales.
R13	Sí, algunos hermanos y tíos; de vez en cuando, por teléfono.
R14	Becas educativas, apoyo a los mayores créditos para cosechar, entre otras cosas.
R15	No.
R16	Pues gracias a Dios no he batallado porque cuento con algo de estudio.
R17	Cuando pasó lo de mi esposo y teníamos que acudir a las dependencias gubernamentales, en todos lados nos decían “Hay vienen los otomíes”, o en todos lados nos conocían como “El caso otomí”, y a veces como que nos querían echar de menos porque nos creían ignorantes. Y, sí, luego luego se sentía la discriminación hacia nosotros por el simple hecho de ser indígenas.
R18	La alfabetización.
R19	Sí.
R20	Sí. En el pueblo, no.
R21	Nos miran como unos extraños,
R22	Si ya que me adaptado a ella con forme el tiempo que llevo aquí.
R24	Aquí, en la ciudad.
R25	Mi hijo va a un CENDI y le enseñan lo más básico de la educación y se relaciona con los demás niños de aquí, en esta sociedad.
R26	Fui a pedir apoyo alimenticio para mi hijo en el DIF.
R27	Sí, pero a largo plazo.

REDY3

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

García/
hombre/
nahua

R1	Cuando tenía doce años, al ver que no había posibilidades de seguir estudiando en Tamazunchale, decidí venir para
----	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	acá.
R2	No, vine con un grupo de gente que trabajaba aquí en la obra, en la construcción, ahí me quedaba con ellos. Ellos regularmente vienen por temporadas a trabajar en la construcción. Me vine con ellos. Ya estando aquí, pasó como un año y decidí ponerme a estudiar, la preparatoria.
R3	Tengo una de Infonavit, puede decirse que ya es mía, pero la estoy pagando.
R4	En todo. Aquí es una ciudad donde conviven diferentes razas. La zona de donde soy yo es una comunidad indígena, donde todos se conocen, comparten las mismas tradiciones y costumbres, incluso la misma ley, las mismas obligaciones y derechos.
R5	Pues todo. No tienes casa, no tienes servicios, no tienes seguro ni un lugar adecuado para vivir, no hay una certeza para estar.
R6	Me sorprendió todo. Desde un principio, me sorprendió cómo existe todo, y a la vez, nadie tiene nada. Nada tiene obligación para cuidar, muchas cosas, lo básico. Nadie tiene obligaciones para con el medio ambiente, por ejemplo. Donde yo trabajaba, veía como destruían grandes extensiones de terreno para construir, no existía esa sensibilidad para con la naturaleza. Esa fue la primera cosa que me impactó. ¿Cómo existe tanta inteligencia pero no existe esa sensibilidad hacia la naturaleza?
R7	Cambié mi forma de vivir. Tuve que buscar jóvenes igual que yo, que tuvieran las mismas aspiraciones para estudiar, al grado de formar ciertas redes de jóvenes, de chavos, para poder subsistir en esta gran ciudad.
R8	Mis actividades diarias son trabajar por mi cuenta, hago mercadotecnia, pero dedico el 40% de mi tiempo a cuestiones sociales, a asesorar a personas con problemáticas, ya no me enfoco en la gente indígena sino en la gente que sufre, me siento parte de ellos y trato de representarlos ante quien sea y como sea, ayudar a sus problemas y si es posible, ser parte de la solución.
R9	Muy poco. Creo que eso me obligó a buscar otros chavos que sabían hablar el mismo dialecto, para que entre todos nos pudiéramos ayudar a hablar bien el español. Quién me enseñó... Fueron muchos, de entrada los mismos compañeros que ya tenían más tiempo acá, y a algunos otros que les interesó poner su granito de arena para que nosotros pudiéramos tener el español como herramienta para nuestra subsistencia.
R10	No. No creo que sea el único. Nunca lo hemos visto, y lo poco que hemos tenido lo tuvimos que sacar a fuerzas, como la Casa de estudiantes. Fue algo que nosotros hicimos, no fue fácil. Tuvimos que hacer mucho movimiento para que se lograra eso. Nos basamos en el conocimiento de una ley que protegía los derechos de las personas, no sólo de los indígenas, de los mexicanos que nacimos aquí. Supimos que teníamos derecho a la educación, y bajo ese precepto legal comenzamos a cuestionar al gobierno, si existía esa ley, el gobierno era el responsable de hacerla valer. Lo ubicamos para cualquier persona mexicana: tenemos derecho a estudiar y el gobierno es el responsable de hacer valer ese derecho a la educación. Bajo ese precepto logramos la formación de la casa del estudiante.
R11	No, eso no creo que haya existido nunca. Hay programas pero son programas que no se acoplan a la realidad que vive la gente. Te dicen: “es tiempo para que metas solicitudes, otros tiempos para que recibas”. Son programas que no funcionan. La gente no se acopla a ese tipo de sistemas. Los programas quieren que la gente se acople a ellos. El gobierno nunca busca como acoplarse a las necesidades que tiene la gente. A nosotros nos tocaba que de dónde veníamos no había luz, no había nómina y nos pedían que lleváramos un recibo de luz para tener una beca. Había rancherías muy atrasadas, sin luz. Por ese hecho no podrían entrar al programa de gobierno ni darle becas a los compañeros. O la nómina. Si no me traes un recibo de nómina, no se puede. Eso es lo que marcan las políticas. Para que perder tiempo. Mejor te pones a trabajar. Eso ha hecho que mucha de la gente vaya a las prepas que son de paga, porque como es un negocio para ellos lo hacen todo más accesible.
R12	Acá son cuestiones mucho muy distintas, todo mundo tiene derecho. Para entrar a la escuela no hay cuotas, es la comunidad la que absorbe todos los gastos que lleguen a tener las escuelas. Eso sale de faenas que hacen los señores. Todos los niños tiene el mismo acceso a las escuelas no hay restricción con que tengan o no dinero. Esa es la diferencia. Aquí tiene que ver mucho el dinero. El que quiere estudiar y tiene dinero, tiene más facilidades para entrar, el que no, no. Los programas que hay son para la clase media. Ellos pueden gestionar y les explican que formatos tiene que llevar para hacer las cosas. La gente más humilde tiene nulos esos programas.
R13	Sí. Me comunico en dialecto, por teléfono o voy. Sigo hablando el mismo dialecto. El náhuatl es una gran lengua, el dialecto casi dominaba todo México y gran parte de otros países.
R14	Las principales necesidades son que no existe un programa para que la gente forme parte de él, que se actualice con las necesidades que tiene la gente. Los programas consisten en darles comida y cobija, pero no les dan capacitación para que se sientan parte de la solución de sus necesidades. La gente muchas veces no va porque no quieren sentirse como limosneros. Están conscientes de su marginación, pero a veces no ven un programa que realmente vaya a combatir la desigualdad o la pobreza. No existe. Hay mucha gente que sabe trabajar la madera, muchos saben mucho de la construcción, Mucha gente sabe hacer una infinidad de cosas, por ingenio no paramos... hay muchos talentos en este sentido, pero no existen programas que estimulen el desarrollo de esas cualidades en las comunidades indígenas.
R15	No, yo estoy muy orgulloso de mi origen, jamás me avergüenzo de lo que es nuestro origen [¿Cómo que tradiciones has tratado de conservar?] Son muchas. El Xantolo, que aquí se conoce como el día de muertos, Están danzas que hay

	por allá, obras de teatro que se están perdiendo... hay muchos grupos establecidos en Monterrey que aún nos acordamos y a veces participamos con nuestras comunidades, con los indígenas que vienen de Veracruz o del estado de Hidalgo.
R16	La igualdad es en cuestión de la educación. Encontrar un trabajo es algo totalmente distinto. La igualdad permite que los niños no batallen para estudiar aunque sus papás no tengan dinero. Ahí las autoridades escolares no cobran cuotas. Ahí lo que les exigen a veces son trabajos comunitarios: pintar los bancos, construir escuelas, en eso consiste la colaboración de ellos. A los niños no los tocan para nada en las cuotas. Lo que sí es que los niños tienen que colaborar para mantener la escuela limpia, barren, siembran; tienen su escuela viva. En cuestión de trabajo, tienen su trabajo de por vida: cultivar el campo. Cada quien ya tiene marcado que es lo que tiene que hacer. Aquí en la ciudad hay trabajo, lo que no hay es ciertas comodidades para cierto tipo de gente. Por ejemplo, la mayoría de la gente que viene aquí, por su formación académica, por su forma de ser, regularmente se quedan a dormir en sus lugares de trabajo, donde construyen casas. Eso puede hacer la diferencia.
R17	La discriminación siempre ha existido, alguna vez. Desde que eres estudiante, cuando terminas... ven tus rasgos o escuchan tu forma de hablar y te discriminan. Lo utilizan para echarte carro. Eso es un tema generalizado. El simple hecho de tu aspecto físico: "pinche indio..." lo dicen con un afán despreciativo por tu color y por los rasgos físicos.
R18	La desventaja radica en que como son de fuera no tienen donde vivir. Tienen que quedarte en su lugar de trabajo. La mayoría de la gente que trabaja aquí son empleadas domésticas y de construcción, se quedan con sus patrones o donde trabajan. Los de la construcción se quedan en la obra, a la intemperie. Esa es la desventaja, viven en la incertidumbre. Están expuestos a tener algún accidente. En sus casas, aunque sean humildes, tienen un lugar para resguardarse cuando llueve.
R19	No. No existen.
R20	Sí. En Tamazunchale, también.
R21	Somos tantos aquí que ya ahora no nos importa tanto lo que la gente dice. Casi no dependemos ya de nadie. Dependemos de nosotros mismos. Como grupos indígenas tenemos redes.
R22	Sí. Ahora veo el mundo de otra forma. Anteriormente, pensaba que la discriminación era por que los españoles conquistaron México, ahora veo que está repartido entre los pobres y los ricos. Es cuestión de clases.
R23	Aquí en Monterrey, no. Sí en Tamazunchale: hay una estación donde pasan programas para difundir la cultura indígena. Es radio comercial pero dedican ciertas horas para difusión cultural indígena.
R24	Es por niveles. El nivel de primaria y secundaria es mucho más accesible allá. Pero lo que son preparatoria y universidad, aquí existe mucho más oferta para ese tipo de grados escolares. Allá no. Los que hay existen en las capitales de los municipios o incluso del estado. En ese sentido nos imposibilita a nosotros porque estamos a larga distancia. A eso me refiero cuando digo que allá es mucho más difícil estudiar que aquí. Acá trabajas y estudias en la capital.
R25	Preescolar, primaria y secundaria. Hasta ahí se queda. Les enseñan las mismas materias, a lo mejor el nivel es menor, cuando están en primaria les siguen enseñando el dialecto, el náhuatl. Hay puros maestros bilingües. Eso limita que los niños aprendan bien el español como herramienta para adquirir conocimientos. Yo siento que tener maestros bilingües, lejos de ayudarles, les perjudica. Les enseñan lo que marca la SEP, tienen que cumplir con ciertas materias y los chavos ya no batallan, porque ya uno como papá les enseña para que no batallen con el español. Siento que deberían de existir maestros que les enseñen el idioma pero ya como cultura, porque ellos ya no se familiarizan igual. A ellos sí se les puede olvidar. En el caso del lugar de origen, pues todos hablan el dialecto. Sus papás hablan dialecto, les enseñan dialecto. Ya no existe la necesidad de que vaya un maestro que les enseñe el dialecto. Si desde que nacen hablan el dialecto, ¿Qué más les puedes enseñar? En eso creo que estamos un poco débiles. Ya los niños que nacen aquí, yo les digo niños de segunda generación, ellos ya no tienen problemas de habla. Esos niños ya se pueden relacionar sin problema con los niños de cualquier parte, no tienen problemas con el español.
R27	Creo que tu lugar de origen es el mundo mismo. Pensar en salir o entrar no es adecuado. En donde estamos, de ahí somos. No creo que pueda usarse la idea "¿de dónde saliste?" Somos de donde estamos. De ahí somos. Yo lo visito, y no sólo el lugar donde nací, visito muchas comunidades indígenas. En Chihuahua he ido a la comunidad Tarahumara en Guachochi, a zacatecas, he ido a varias partes donde hay asentamiento indígenas, en todas es el mismo panorama. El tiempo parece que no pasa por ellas. Parece que se hubiera congelado. Ellos no se han insertado en la dinámica económica del país, aunque se escuche mal, los indígenas han sido tratados como los hijastros de México.

REDY4

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Sta. Cat./
hombre/
nahua

R1 Hace como seis años.

R2	Me quedé con un compañero. Pues es que todo me facilitaron. Llegué aquí con trabajo, me trajeron del rancho. Para lo único que batallaba era para la comida y luego para la casa donde vivir, porque estábamos en un tejaban, pero había de todo.
R3	Sí.
R4	Muchas diferencias. Hay más facilidad de trabajo, si quieres progresar aquí hay bastante trabajo.
R5	Acoplarme a la comida. Eso fue lo más difícil. Ya había estado en México, pero la comida de aquí cambia, si es diferente.
R6	Pues casi nada. Yo venía de haber vivido en una ciudad más grande que ésta. Lo que si es que la gente es diferente, que había trabajo... no me sorprendió nada.
R7	Pues nada más que en el aspecto del dinero, aquí cuestan más caras las cosas. No cambias nada, así es de ciudad en ciudad... del rancho, pues yo nomás estuve ahí hasta los doce años, ya de ahí, pura ciudad... Para progresar, para buscar una mejor vida para uno.
R8	Trabajar, pues para sacar, carnicería es lo que hago yo, ahí todos los días hay jale... Ahorita no hago deporte, nada, nada... del trabajo a la casa. Llego a la casa a cenar... también de repente arreglo lavadoras. Le doy en las mañanas y luego ya me salgo un rato, pero con la familia. Es todo lo que hago. Cuando se necesita que le eche la mano a alguien, pues lo hago.
R9	Sí, ya hablaba español... En la escuela. En la primaria. Mi mamá habla muy bien el español. Mi papá habla náhuatl, habla muy poco español, pero en la escuela yo me juntaba con la gente de este lado que habla puro español, yo hablaba español desde chamacillo.
R10	Ninguno, que yo sepa.
R11	Ninguna.
R12	Es igual. Nunca he tenido problemas ni me he metido en nada para que me traten mal. Yo de la casa al trabajo y del trabajo a la casa. Y cuando voy al rancho, nomás salgo con mi gente, con mi raza.
R13	Sí. Por teléfono. Les hablo.
R14	No'mbre, les faltan bastantes cosas. Ahorita se batalla mucho con el transporte, a veces no tiene agua, no hay muchos servicios para que les llegue el agua rápido. Casi no he vivido allá pero cuando voy me doy cuenta de que les hacen falta muchas cosas así. Ahorita está pésimo el transporte que tienen, no me gusta nada, tienes que ir entre cuatro canijos aplastado como cigarro.
R15	Acá se pueden hacer. Te juntas con la raza de allá y se hacen... Pues ahí en su pobre casa; ofrendar nunca lo hemos hecho. Sí se hace. De que se puede hacer, se hace. Invitas gente... haces la fiesta con banda, claro que lo puedes hacer. [¿Nunca has tenido la necesidad de dejar de lado tu tradición?] No. Esos son los principios que nos enseñaron nuestros papás y eso es lo que se hace.
R16	Lo que aprendes es lo que haces. Gracias a Dios a mí no se me ha dificultado. Yo salgo y para mañana, para pasado, ya tengo trabajo. Yo llegué a México y estuve trabajando de carnicero, cuando llegué aquí me metí de lleno a la carnicería, siempre con carniceros.
R17	No. Yo soy raza con la raza, con el que es gacho, soy gacho. No me siento menos que nadie, yo soy igual que cualquiera. [¿Has visto o te ha tocado vivir que a alguien lo discriminen?] Sí. No los juntan con la gente, los apartan, los tratan mal. Les ponen a recoger basura, según todos somos iguales pero si hay discriminación. Les hacen burla porque no hablan bien el español. A mí gracias a Dios, no. La gente de la ciudad es la que discrimina. O los mismos compañeros, nomás que ellos ya están más civilizados, más despiertos. Cuando llegan otros compañeros y los tiene que apoyar, nomás los andan desdénando, los andan fregando.
R22	No. Me siento parte de los de allá del rancho. Mi rancho es mi rancho y no lo dejo por nada.
R25	Sí. Se juntan con puros niños de aquí. Con todos. Se juntan con todos los niños de la colonia. Ellos ya son de aquí.
R27	Lo veo muy difícil porque ya mi familia la tengo aquí, mis hijos están aquí. A lo mejor de viejillo allá voy a ir a morir, pero por mientras no. Aquí vivo mi vida, aquí están mis hijos y mi familia. También ya somos de aquí de Escobedo.

REDY5

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Sta. Cat./
hombre/
nahua

R1 Cuando tenía como veintiséis años. Llevó aquí veintitrés años.

R2	Una vez que llegaste aquí a la ciudad de Monterrey, ¿Cómo encontraste un lugar para vivir? A: Pues, primero batallé para conseguir trabajo, empecé a trabajar. Primero trabajé y me junté con la señora. Antes vivía yo en la construcción. Me quedaba donde trabajaba.
R3	Sí.
R4	Bueno para mí, como tengo una carrera técnica, en mi comunidad no tengo campo donde prestar mis servicios. No hay campo laboral respecto a mi formación. Monterrey, como es industrial... me adapté así como fui conociendo me fueron conociendo, o sea los conocimientos se extendieron. Allá era trabajar en el campo, acá en practicar el conocimiento que aprendí. El día de hoy ya con la experiencia, creo que acá es una vida mejor... Allá vas trabajas en el campo y regresas a casa, no te preocupa el camión ni el agua.
R5	Adaptarme al medio ambiente, en la comunidad no hay contaminación, allá es más tranquilo y aquí la contaminación... sentía un brincoteo y mis ojos lloraban, ya después supe que es por el smog, la contaminación.
R6	Los medios de transporte, la comunicación, el teléfono, la televisión; en la comunidad no se acostumbró.
R7	Trataba de relacionarme con más gentes que fui conociendo, tener más relación, así fui encontrando más trabajo, escalón por escalón. [Cambió] la actitud. Antes era otra persona. Tenía defectos, no completaba con el dinero. Ahora no me sobra pero tengo estabilidad.
R8	Me levanto, me echo un baño, me alisto y me voy al trabajo. Regreso a las seis y medias, veo la tele, mis programas que me gustan. Los sábados me levanto temprano y agarro mis chambitas. Mi señora me enseñó a practicar la religión católica. Trato de tener buena comunicación con los demás, con la familia. Hacemos reuniones para no perder esa costumbre con la familia.
R9	Sí, poco. Pero batallé para adaptarme. Me enseñó mi papá.
R10	No.
R11	No, nada.
R12	Aquí en la ciudad ellos te tratan conforme la ley, en una comunidad te tratan a través de las costumbres, la ley la echan para un lado. [El trato es] bueno. En la ciudad sí los trato bien y platico bien, en la comunidad todo va bien. Es bueno en los dos lados.
R13	Sí. Por teléfono.
R14	La falta de empleo, necesidades económicas.
R15	No, para nada.
R16	Al día de hoy ha sido fácil. Al principio batallé bastante. Tenía conocimiento pero no tenía práctica.
R17	Pues las personas que me han tratado mal, nomás una persona. El socio de un patrón. Quería ser mi patrón pero no lo era. Pasé el reporte con mi jefe... Maltrato: me gritaba. Yo trataba de hacer las cosas bien en el trabajo y como quiera él se quejaba de que no me salía, que no era así como él quería. Al final le dije: ¿quién eres tú? Contestó: "el socio de tu jefe". No pues, yo me arreglo con mi jefe, le dije. De repente me saluda, a veces no. Me ve mal por reportarlo. No me gusta ser rencoroso, de que "buenos días, buenas tardes, adiós. Le caigo de la patada, pero de esa forma uno se va liberando.
R18	Traen conocimiento, pero no práctica. La edad, ya no los aceptan, son muy grandes
R19	Buscamos un lugar. En mi casa. Pero no hay un lugar en donde digas ahí es. Que yo sepa, no.
R20	Sí hay. [¿En la comunidad?] No.
R21	Creo que los ven bien. Para mí, la amabilidad en cualquier persona...
R22	No. Porque sé que vengo de una comunidad y no me da vergüenza. Respeto a mi comunidad.
R24	En todas partes. Aquí o en Zoquitipa. Para mí, ahorita que estoy acá es más fácil entrar acá.
R25	A la pública. [Se relacionan] con los niños del vecino.
R27	Sí, en un cierto tiempo. Porque va a llegar una cierta etapa en que se va a acabar mi trabajo. Ahí me pienso regresar a mi comunidad. Ahorita estoy acá por la educación de mi hija. En la comunidad, no podría pagarle una escuela.

REDY6

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Monterrey/mujer/mixe

R1	En el 2001.
R2	Vine con monjas, entonces llegué a vivir en un convento en el que yo trabajaba.
R3	No.
R4	Muchas. Para empezar, mi lugar de origen es zona rural y aquí es zona urbana. Aquí no hay usos y costumbres, hay avances tecnológicos. En mi pueblo son los usos y costumbres. El idioma.
R5	No conocer el lugar. O sea, ni siquiera saber ni qué era Monterrey ni que era Guadalupe, que era donde vivía. Y no saber que iba a hacer, porque llegué a trabajar en vez de estudiar.
R6	No había nada que me sorprendiera. Es que no conocía la ciudad. Yo llegué a un convento y ahí me quedé... Acaso que la gente vive demasiado rápido. Sólo se dedican a trabajar y a trabajar, y no les importa el que está a un lado. No conoces a la gente que está a un lado tuyo.
R7	Mi idioma por el español, hablar castellano siempre; también la manera de comer: allá comes con la mano, y aquí tienes que comer con cubiertos.
R8	En las mañanas trabajo en la organización Zihuacalli (Casa de mujeres Indígenas en Nuevo León), saliendo de aquí me voy a estudiar a la Facultad de Derecho y de ahí a la casa a avanzar cosas del trabajo o tareas, o algún otro pendiente que tenga que resolver antes de que se acabe el día.
R9	Sí. En el kínder y aparte algunos de mis familiares vivían en el pueblo, yo vivía en el rancho, entonces cuando íbamos al pueblo nos hablaban en español.
R10	Sí. De becas para estudiar, de Zihuame Mochilla AC, que es una organización no gubernamental. [Del gobierno, ¿ninguna ayuda?] No, ninguna.
R11	No. A nadie le importa si eres o no indígena.
R12	En mi comunidad, son autoridades tradicionales y como todos somos de una misma etnia, mixes, todos nos tratamos como iguales. Allá todos acceden a la justicia tradicional. Gente que llega de otro pueblo es tratada igual. Aquí no. Aquí sí existe la diferencia de que seas o no indígena. Aquí no cualquiera accede a algo.
R13	Sí. Mis papás y mis hermanos. Por teléfono o visitándolos por lo menos una vez al año.
R14	Se está perdiendo lo que es reconocerse indígena, los usos y costumbres se están perdiendo. Otra necesidad es la educación, pero educación que sea bilingüe e intercultural, no hay tanta educación. Los maestros están pero no enseñan. O van cuando quieren: hacen paros y no hay clases.
R15	No practicarlas, porque no hay espacios en donde practicar las costumbres.
R16	Nada fácil. Yo creo que es igual para todos, es difícil, porque si no tienes una carrera no te aceptan, o si no cumples con el perfil, no te aceptan.
R17	Directamente, no. Pero cuando discriminan a un indígena en general, me siento discriminada. [¿Quién ejerce esa discriminación?] Los medios de comunicación, la sociedad en general: la originaria y la que migra.
R18	De mi comunidad no conozco, pero como indígena, de varias comunidades, a veces por no hablar bien el español, no hablar bien el castellano, no tener una carrera... A veces, hasta por el color de piel.
R19	No hay. Para ninguna. Estaba el de los wirrárikas, pero se los quitaron. Aquí si alguien te ve practicando tu costumbre es como si estuvieras loco.
R20	En donde estoy viviendo, sí. [¿Y allá?] Sí, excepto el internet. Pero no es como aquí. El drenaje no es fluido. Los que viven cerca se organizan para ver de qué manera instalan el drenaje, todo eso. El agua es potable y solamente se paga una vez al año. Teléfono hace apenas cuatro años. Tiene tres años que empezó la recolección de basura.
R21	Como un extraño. Somos extraños o invisibles.
R22	Parte, de alguna manera, porque estoy dentro de una sociedad. Pero, a la vez distinta, porque tengo una educación diferente, desde los valores y las costumbres que te forjan como persona en tu comunidad de origen, y eso no lo puedes cambiar, eso te diferencia del resto.
R23	No. Solamente se recuerda el día de la Lengua Materna o Pueblos Indígenas, pero en sí que se dedique a conservar, ninguna.
R24	Aquí, pero como cualquiera, no como indígena. Simplemente siendo alguien que quiere estudiar.

R25	Hay escuelas públicas y privadas. Los indígenas van a las públicas, primaria, secundaria. Les enseñan lo que establece el libro, pero no lo que deberían saber como una educación intercultural. Les dan lo que supuestamente es educación, que viene siendo español, matemáticas y todo... pero pues nada de lo que debieran conservar como indígenas. Se relacionan con los que son de aquí, cada comunidad tiene sus características. Se relacionan más con los que son de su comunidad.
R26	No.
R27	Si. Nosotros en mi comunidad decimos: "allá está mi pulso, mi ombligo, mi origen. Allá está el comienzo de lo que yo soy. Es un lugar que no puedo olvidar ni cambiar, porque parto desde ahí. Quiero regresar al lugar de donde partí.

REDY7

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
hombre/
mixteco

R1	En el 2004
R2	Papá ya tenía un lote.
R3	Sí.
R4	En la cultura, costumbre, la forma de vivir.
R5	Acostumbrarse a la distancia, el transporte, la convivencia. No conocía nada ni a nadie.
R6	Es muy grande la ciudad, hay mucha migración.
R7	Ahora, no participar mucho en las fiestas y reuniones de la comunidad.
R8	Tramito mi titulación.
R9	Sí, mi familia.
R10	Apoyo de Beca por parte de CDI.
R11	Sí.
R12	Allá las autoridades son más conservadoras. Se basan en las costumbres, en el comportamiento de las personas. Aquí es más trámite.
R13	Sí. Por teléfono.
R14	Trabajo. Medios de comunicación, Carreteras, servicios Agua. Luz. Apoyo a la siembra.
R15	Asistir a la fiesta del santo patrón, por falta de tiempo.
R16	Bastante difícil, tardé como un año y trabajé en algo sencillo. También trabajaba por cuenta propia.
R17	En la escuela (UANL) los compañeros de clase hacían comentarios con referencia al color y grupo étnico.
R18	La falta de educación.
R19	No.
R20	En la comunidad de origen hay agua y luz, pero aquí hay teléfono, recolección de basura, drenaje.
R21	Rara, diferente.
R22	Sí.
R23	Algunos programas de gobierno y la radio de CDI.
R24	Aquí.
R25	Escuelas de gobierno, kínder primaria, secundaria, preparatoria. Los niños son de la comunidad.
R26	Al ministerio público por un problema de agresión. No resolvieron la situación.
R27	Sí. A largo plazo, de 7 a 10 años.

REDY8

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
mujer/
mixteca

R1	Hace 20 años.
R2	No fue fácil, mi papá rentaba.
R3	No.
R4	La comida.
R5	Conseguir trabajo.
R6	La comunicación con la gente, no hablaba español.
R7	No hablar mixteco.
R8	Trabajo, de 9 a 5.
R9	No, aprendí sola.
R10	No, ninguna.
R11	No.
R12	No sabría decirle.
R13	Sí, pero no me comunico con ellos.
R14	Trabajo.
R15	Hacer tortillas, porque aquí hay trabajo. Tampoco hay el festival (que celebran en su comunidad).
R16	Ha sido difícil. Duré un año buscando trabajo.
R17	Íbamos casa por casa (vendiendo artesanías) por San Nicolás, San Pedro y las autoridades nos decían que no podíamos vender ahí. Los vecinos decían que nos fuéramos de la colonia.
R18	Les piden estudio, primaria.
R19	No hay.
R20	Allá (en la comunidad) ni agua ni tele. Sí había electricidad. Aquí hay agua y electricidad.
R21	De muy bajos recursos.
R22	No.
R23	No.
R24	Aquí.
R25	Sólo primaria y secundaria.
R26	La policía, porque se ponen a tomar y hay peleas. Pero no resolvieron el problema.
R27	Sí. En un año.

REDY9

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
hombre/
mixteco

R1	Hace 20 años.
R2	Batallé. Estuve preguntando hasta que me dijeron de un lugar en renta.
R3	Así es.

R4	Aquí hay todo, allá no hay nada. Hay trabajo, juntar cartón, bote, albañilería; transporte, camiones.
R5	Adaptarme a los mestizos.
R6	La comida, los tacos de bistec por su olor.
R7	Sombrero por gorra, huarache por zapato, hablar español.
R8	Artesanía, albañilería, pero no son las mismas siempre.
R9	Poquito, me enseñaron mis papás.
R10	Ninguna vez.
R11	No.
R12	En la ciudad roban, en la comunidad no.
R13	No, yo no.
R14	No sabría decirte.
R15	No, la tradición más respetuosa es la de los muertos y el santo patrón y todavía la hacemos.
R16	Difícil, porque no tengo la escuela.
R17	Sí, por los mestizos. Se sienten superiores. Se quedan viendo mucho como para que no me arrimara con ellos.
R18	No tenemos papeles, nadie nos recomienda.
R19	Sí, la capilla. Donde invitamos a la gente para que nos visite.
R20	Sí, aquí. Allá nada más hay electricidad, no hay agua.
R21	Pues como indígenas, personas raras para ellos.
R22	No.
R23	No.
R24	Aquí la escuela es superior que allá.
R25	Primaria Fernando Meza y Francisco Villa. Les enseñan las letras. Se juntan con maestros y compañeros.
R26	No.
R27	No. Ni lo tengo pensado. Está difícil.

REDY10

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
hombre/
mixteco

R1	Hace como 36 años.
R2	No. Fue difícil. Buscando renta.
R3	Sí.
R4	Hay más trabajo.
R5	Que todos nos discriminan por la manera de vestir, hablar...
R6	Que había mucho trabajo.
R7	La manera de ser, hablar español, la ropa.
R8	Trabajo en la música y artesanía.
R9	Sí. En el pueblo, con profesores bilingües.

R10	No, ni una vez. Bueno, el DIF nos daba dispensa hace años si veían que no teníamos aparatos eléctricos.
R11	No.
R12	No hay diferencia porque no solicitamos ni hacemos nada.
R13	Si. Nos comunicamos por teléfono a uno que hay en el pueblo. Llamamos a su casa al que llamamos para que nos conteste.
R14	Todo falta. Todos son corruptos. No hay ni pavimento.
R15	No, las conservamos todavía. El día de muertos y las fiestas patronales se festejan todavía.
R16	Es batallero porque nos ven muy humildes y no tenemos estudios.
R17	Siempre. Cuando uno va en el centro y hablamos mixteco; ahí es cuando empiezan a ofendernos con su guiri guiri...
R18	No tenemos estudios, ni tenemos líder; ni organización para que diga a los demás que "todos somos iguales".
R19	La capillita. Pero todo es en propiedades privadas.
R20	Sí, aquí. En mi pueblo sólo hay agua en barrancos y pozos.
R21	Nos ven de menos. No somos iguales, se creen superiores.
R22	No.
R23	No.
R24	Es más fácil aquí porque tenemos trabajo y nos ayudamos a pagar el ciclo escolar de los niños.
R25	La primaria. Unos que otros van a la secundaria, preparatoria y universidad. Se ven con los niños de las escuelas.
R26	No, nunca.
R27	Vamos cuando tenemos dinero, cada 5 o 6 años, pero no para vivir... nosotros radicamos aquí en Nuevo León.

REDY11

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
hombre/
mixteco

R1	Como desde el 80 y tantos.
R2	Una vez que llego a la ciudad ¿Cómo encontré un lugar para vivir? ¿fue fácil? Fue difícil, pues empezamos rentando y teníamos niños, entonces los renteros no querían rentarnos con niños.
R3	Sí, en trámite de la escritura.
R4	Es más fácil encontrar trabajo aquí, allá se amontona mucha la gente y no hay mucho trabajo.
R5	No teníamos agua, ni luz ni servicios básicos y las autoridades no atendían nuestras necesidades.
R6	El trato discriminado de la gente.
R7	Costumbres, y la necesidad de tramitar papeles como el acta de nacimiento y así.
R8	Artesanías y música.
R9	No, aprendí yo solo.
R10	No.
R11	No, solamente un escultor de Oaxaca (Francisco Toledo) apoyó para el pago de los terrenos.
R12	No hay mucha diferencia.
R13	Sí. De vez en cuando los visitamos.
R14	Apoyo para las mercancías y trabajo.

R15	No.
R16	No tan fácil, pues yo mismo he tenido que salir adelante.
R17	Sí, por parte de los maestros. Les dicen cosas a los jóvenes, porque hablan diferente o por el color de su piel.
R18	Las faltas de permisos para exponer nuestras artesanías.
R19	Existe la capilla.
R20	Electricidad y agua, recolección de basura, pero no teléfono. Allá, igual.
R21	Actualmente ya nos ven normal.
R22	No, nosotros conservamos nuestra cultura y origen.
R23	No.
R24	Aquí.
R25	Escuelas públicas.
R26	No.
R27	No, nada más de visita.

REDY12

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
hombre/
mixteco

R1	En 1995.
R2	No fue fácil, estuvimos rentando al principio y como teníamos hijos, no nos dejaban rentar en cualquier parte.
R3	Sí, desde hace 3 años.
R4	El desarrollo de salud, las escuelas y la facilidad de trabajo.
R5	Conseguir la comida, pues aquí todo es comprado y allá la gente producía su propia comida. Además el clima es mucho más pesado.
R6	Los transportes urbanos y los centros de salud, como los hospitales.
R7	Aprender a vivir con la sociedad y la manera de expresarse.
R8	Venta de artesanías en vía pública y música.
R9	Un poco, aprendí por mi cuenta llegando a la ciudad.
R10	No.
R11	No, solamente Francisco Toledo, el escultor que ayudó a pagar la mitad de las escrituras de terrenos.
R12	Muy diferente. El proceso es distinto, aquí hay discriminación y abuso por parte de las autoridades por ser indígena y hablar diferente.
R13	Sí. Vamos cada dos o tres años
R14	Elaboración de artesanías, ayuda para conseguir los materiales y un espacio para la venta y difusión.
R15	Sí, la fiesta tradicional. Por falta de apoyo a las comunidades.
R16	Difícil, porque los empleadores exigen estudios de secundaria y muchos de la comunidad sólo tienen la primaria.
R17	Más bien los jóvenes que asisten a las escuelas públicas que son discriminados por parte de maestros y compañeros. Pues ellos requieren atención especial bilingüe, que les hablen en su idioma natal.
R18	Carecer de papelería como certificados de estudios, cartas de recomendación y habilidades comunicativas, pues no hablamos de la misma manera que ellos quieren.

R19	No, sólo existe un espacio comunitario pero que se comparte con otras comunidades y no nos sentimos a gusto, nos vemos limitados y no hay donde expresar nuestros usos y costumbres.
R20	Sí hay electricidad, agua y teléfono, pero no hay recolección de basura. Falta alumbrado público y algún centro de prevención de las drogas. ¿Allá? Nada más luz y agua.
R21	Como invasores.
R22	Sí, ya tenemos credencial y cuando hay votaciones sí se nos toma en cuenta.
R23	No.
R24	Aquí, pero hace falta capacitar maestros para la atención indígena.
R25	Van a una escuela exclusiva para la comunidad. Hay primaria y telesecundaria (de un solo maestro).
R26	Con la sede de Derechos Humanos sí hubo apoyo, pero con la policía no te hacen caso.
R27	Las viejas generaciones sí quieren regresar, pero los jóvenes ya no, pues ya son de aquí.

REDY13

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
hombre/
mixteco

R1	Fue por la cuestión de estudio, termine la prepa y mis padres me comentaron que sería buena idea continuar con mis estudios en la ciudad, y estoy acá desde el 2009.
R2	Cuando yo llegué aquí, mis padres ya tenían un año viviendo aquí, venían a trabajar y ya tenían casa propia.
R3	Con el tiempo (mis padres) adquirieron una propiedad ahí en la colonia, entonces construyeron y ya es casa propia.
R4	Es un cambio totalmente, haya se acostumbren otras cosas, el ambiente es totalmente diferente que aquí en la ciudad no porque aquí en la ciudad se consigue todo, tienes todo al alcance en cambio en una comunidad pues lógicamente estas limitado nada más vives de lo que cosechas o de lo que produces y pues si hay cambios, aquí en nuevo león no celebras la fiesta como debería de ser en cambio haya pues esta la gente, conoces a la gente, sabes cuándo se festejan las fechas de las fiestas, el cambio de autoridad y aquí no tenemos ninguna autoridad en nuevo león sino que simplemente nada más estamos conformados por puros migrantes, pero no hay autoridad que nos represente.
R5	Lo más difícil más que nada este, la separación de un vínculo familiar que tenía haya en Oaxaca, haya tenía a mis abuelitos y pues me acostumbre a vivir con ellos y como no estoy tan habituado a la ciudad pues fue un cambio total, realmente muy brusco, porque yo tenía otras ideas, cambio mucho en la vida de uno porque conoces otras cosas nuevas, pero eso no quiere decir que aquí en nuevo león sea diferente, pero lo importante aquí es que en nuevo león la gente pues si te acepta, te apoya no te rechaza porque eres diferente, porque al contrario no vi esa parte de rechazo cuando llegue acá.
R6	La verdad lo que me impactó fue la inmensidad, lo grande y una de las cosas importantes que no nada más existe una lengua mía sino que hay más lenguas y que en los diferentes estados hay más comunidades indígenas de las cuales yo totalmente desconocida, no conocía más que la mía y unas cuantas aledañas a donde yo vivía, y ya cuando llegue al estado de nuevo león la verdad si me sorprendió el saber que hay más lenguas indígenas y más tradiciones que se celebran.
R7	Pues más que nada mi rol de vida, cambio porque haya yo sentía la libertad de salir a donde yo quisiera porque sé que conocía ahí muy bien en cambio aquí en el estado pues la verdad está más limitada mi salida porque hay que cuidarse más, es un cambio que yo sufrí.
R8	Mis actividades, pues son con el estudio, voy a la escuela, antes estaba en un juzgado, pero ya entrando a la escuela me tuve que salir, pero también estoy en eso en regresar, pero mi rol cotidiano es la escuela y cumplir con unos deberes en la casa.
R9	Sí, desde los diez u once años empecé a dominar pues el español; lo fui aprendiendo con el proceso del tiempo más que nada en la escuela pues lógicamente los maestros hablaban el español y a fuerza tuvimos que aprender todos el español, pero yo desde chiquito que yo recuerde he hablado el mixteco.
R10	No, todo lo que hemos hecho mis padres y yo es a base de sacrificios.
R11	No, no he tenido una atención especial, lo que consideramos es que no nos sentimos diferentes a nadie porque sabemos que tenemos los mismos derechos que cualquier ciudadano mexicano y eso no nos hace distinto, sino que simplemente a veces la gente lo ve de esa manera, pero gracias a Dios nuestros padres nos han inculcado que somos

	iguales y al menos nosotros no nos hemos sentido diferentes que las demás personas en ese aspecto.
R12	Hay un cambio totalmente diferente porque aquí pues, en las comunidades la ley la dirige la autoridad y está estipulado lo que uno tiene que desempeñar para la comunidad y ser parte de la misma comunidad en cambio aquí existen leyes las cuales te limitan a muchas cosas y no tienes la libertad de hacer cosas, pero tienen una similitud, nada más porque la otra se lleva por tradiciones y costumbres y aquí no porque ya están establecidas, es la única diferencia, pero si nos ponemos a verlo es lo mismo no desobedecer o hacer lo contrario a lo que sabes que está mal.
R13	Sí, ahí están radicando la mayoría de mis hermanos y familiares, tíos y mi abuelito. Hablamos a través del teléfono.
R14	Pues a grandes rasgos, no podría definir una necesidad porque realmente existen muchísimas necesidades, pero una de las principales es que como se encuentra mi comunidad en una división, cada quien cuenta con su cargo o la gente se dividió, entonces como que la prioridad es primero subsanar esa división que existe en la comunidad y pues fuentes de empleo, o apoyo del gobierno para el progreso de las tierras porque ahí si los tienen muy olvidados porque como te he dicho nosotros vivimos de lo que cosechamos, cosechamos maíz para vivir, pero como está el clima y todas esas cuestiones no se da una buena cosecha y optan por emigrar hacia los diferentes estados pero pues si se genera una fuente de empleo en el estado de Oaxaca para las personas que son campesinos pues creo que sería más fácil verdad.
R15	Pues realmente sí porque no se celebran las fechas que se tienen que celebrar, aquí te cambia totalmente una fecha especial como podría ser el día de muertos, aquí nada más lo retomas pero leve, no es lo mismo; casi no se siente, no se ve la misma adrenalina que se siente haya en tu mismo estado o en tu misma comunidad, aquí es algo que se sobrelleva nada más para satisfacer ese día festivo, pero no es lo mismo, me he limitado porque tampoco el entorno no lo celebra entonces siento que tenemos que contagiarnos para salir a celebrarlo también.
R16	Es uno de los problemas que no nada más podría de ser míos porque es el de mucha gente, pues se nos ha complicado un poco en esa cuestión de encontrar trabajo, yo siempre veo que uno de los problemas principales es en el hábitat que tu vivías antes o que yo vivía antes era diferente y no podemos trabajar en cualquier trabajo, pero no era un trabajo formal, entonces al venir a un estado donde todo tiene que ser formal aquí, tienes que tener experiencia y pues te limita porque no contabas con eso haya en el estado de Oaxaca y al llegar aquí te exigen eso y es duro encontrar un buen trabajo.
R17	No, no he sentido discriminación realmente; y pues te discriminan cuando te ven con alguna facha realmente diferente, yo lo he visto pero con mi gente.
R18	La falta de experiencia y el desconocimiento de los que hay aquí (trabajos), a veces ellos no tienen la noción del empleo, simplemente ellos se rigen por la venta de artesanías es a lo que se dedican y ya la gente que se establece aquí durante muchos años ya ve la necesidad de buscar un empleo que si les puedan dar sus prestaciones, pero son muy pocos.
R19	No, no hay espacios.
R20	Sí, aquí. Allá es diferente, lo que es la luz y el agua pues si había el servicio, en cuestión de la basura es diferente, la comunidad junta la basura y buscan un espacio en la misma comunidad donde van y lo vacían, cada quien se encarga de eso o de enterrarlo que también es típico que se hace.
R21	Un poquito olvidado por las autoridades, no le dan la importancia que debería de ser y pues eso hace que uno se limite a hacer muchas cosas.
R22	Sí; siento que todos tenemos que acoplarnos al lugar que vayamos, es algo fundamental.
R23	Aquí en el estado de Nuevo León, no; no hay nada.
R24	En las dos partes hay la misma oportunidad de estudiar, pero en donde es mi comunidad si encuentras apoyo educativo hasta primaria y secundaria, y ya en los municipios están las prepas, y hay que trasladarse para ir a la universidad al centro a la capital.
R25	La mayoría empieza desde la primaria pública, no me a tocado asistir a un grupo para ver que les enseñan a los niños indígenas, pero yo siento que llevan el mismo protocolo educativo que tienen establecido, pero creo que llevan el mismo rol; los niños se relacionan entre ellos mismos ya que se conocen.
R26	Por el momento no lo he hecho, pero cuando asiste gente tratamos de guiarlo que deben de hacer y hacia dónde dirigirse.
R27	Sí, mi intención no es establecerme en el estado de Nuevo León, sino que primeramente terminar mi carrera y establecerme un tiempo y regresar al estado de Oaxaca.

REDY14

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
mujer/
nahua

R1	Llegó al estado cuando tenía 5 años de edad; llegó con su familia. Sus papás necesitaban trabajo y decidieron venir para acá. Recuerda muy poco de los primeros años, allá, en Ilatlán.
R2	Fue difícil la llegada “llegamos a una casa de unos tíos, después, poco a poco, nos cambiamos al río”, estuvieron ahí 6 años. Mientras tanto, terminó la primaria; fue difícil porque tenían que salir a vender mientras estudiaba; vendía dulces, chicles, en la calle, en un lugar del centro. Algunas veces tuvieron problemas con que les levantaron el puesto, pero no mucho. Está casada.
R3	No: vive en un terreno federal.
R4	Desde que llegó a Nuevo León no ha vuelto al pueblo; pero sabe que sigue igual, poco trabajo o nada, por eso siguen aquí. Sus papás le cuentan que ahora allá hay apoyo, no como antes. Aquí no tienen ese apoyo; el modo de vivir ahora es mejor allá. Antes era más pobre el pueblo. La gente va y viene; algunos del pueblo, pero allá es mejor para ellos.
R5	[Respuesta tácita en texto anterior.]
R6	Lo que más les sorprendió de la ciudad al llegar, no recuerda mucho; pero piensa que acá se conseguía trabajo rápido y allá no, “ése es el cambio de aquí”.
R7	Lo que cambió en su forma de vivir es que “unos sí tienen ya su casa propia, y en el rancho unos no”. Sus papás tienen casa propia.
R8	Acaba de dejar de trabajar; el último trabajo fue una tienda de ropa en el centro; es ama de casa, tiene hijos. A veces vende lo que borda, cuando se apura a hacerlo. Su hijo está en el kínder.
R9	Aprendió a hablar español en la escuela. Un poco también de cuando salía a vender. Los primeros años le fueron difícil en ese sentido; pero aprendió relativamente rápido, para segundo año de primaria.
R10	Sus papás no contaron en algún momento con apoyo del gobierno, ni por el hecho de ser indígenas; ella tampoco.
R11	Tiene el programa de Oportunidades, pero es por el hecho de vivir en condiciones de pobreza, no poseer casa propia - no por ser indígena.
R12	La relación con las autoridades en el pueblo, recuerda que había responsabilidades con la vaina, la faena; aquí no tiene relación con las autoridades, ni siquiera con representantes de la comunidad porque no los hay.
R13	Tiene muy pocos familiares en su lugar de origen ya; incluso sus abuelos están aquí. Tendrá, acaso, algún que otro primo; no tiene contacto con ellos.
R14	Como las principales necesidades de su comunidad de origen, identifica la falta de empleo, de comida, la pobreza; las ganancias son pocas, dice. Educación sí había.
R15	Hacer algún lado sus costumbres o tradiciones desde que llegó a la ciudad opina que sí, que se olvidaron aquí; porque aquí no es igual, una ciudad. Dicen que “no hay que recordar eso”, cuenta. Por qué no pudo continuar, porque no hay organización ni dinero.
R16	Encontrar trabajo en la ciudad, lo hallaba rápido. Antes de la tienda, los dos primeros trabajos que tuvo fueron como cajera en tiendas. No batalla para encontrar empleo; iba al centro y se fijaba dónde necesitaban gente. Ella terminó la secundaria. Le han dado prestaciones en esos trabajos, prestaciones, aguinaldo, seguro.
R17	Ha sentido discriminación en Nuevo León, “pues sí, toda la gente que vive aquí, la gente que no son igual que nosotros”, porque los arremedan en su forma de hablar, se ríen, se burlan.
R18	Las dificultades aquí para encontrar trabajo, para su comunidad en general, piensa que les piden muchos requisitos, incluso la preparatoria; ésa sería acaso la dificultad. En Hemsá, en Soriana te piden preparatoria.
R19	Cree que no existen espacios en la ciudad para sus ritos o tradiciones.
R20	Donde vive cuenta con luz y agua, pero no la pagan; no hay gas natural ni acceso a teléfono. En su lugar de origen había luz, pero por mucho tiempo se dificultaba el acceso al agua, tenían que acarrearla.
R21	Cree que en la ciudad los nahuas son identificados porque no hablan igual, no se parecen a la gente de aquí, físicamente. Cree que la idea de cómo son percibidos, es que no son de aquí, que son extraños. Diferentes... “de que venimos de un rancho”.
R22	No se siente parte de la sociedad en la que vive; “porque nomás nos hablamos nosotras, cuando nos topamos por ahí”. No tiene otro círculo de amistades fuera de la comunidad.
R23	No conoce algún medio de comunicación que vele por la conservación de su cultura.

R24	Cree que aquí es más fácil el acceso a la educación. Resalta que uno aquí aprende muy bien, incluso para hallar trabajo; aprendes más aquí, en el rancho no te explican bien las cosas.
R25	En su lugar de origen los niños van al kínder, primaria y secundaria; ahora hay una prepa. La gente dice que no les enseñan bien. Los niños se relacionan entre ellos, con los maestros; eso, en el pueblo.
R26	No ha recurrido, aquí, a ninguna autoridad para resolver problema alguno. Dice que alguna vez, pero no le resolvieron.
R27	Piensa que no regresaría a su lugar de origen, porque espera que su hijo continúe estudiando aquí y haciendo aquí su vida.

REDY15

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
mujer/
nahua

R1	Al estado de Nuevo León decidió venir hace como 14 años, cuando tenía un año su hija; actualmente vive en unión libre. Migró “porque no había nada” en el pueblo.
R2	Una vez que llegó a la ciudad, batalló para encontrar un lugar para vivir. Vivió con su hermana, primero; “después hicimos un tejabancito”, eso habrá durado alrededor de tres o cuatro años.
R3	Actualmente cuenta con vivienda propia.
R4	Piensa que lo que diferencia a su lugar de origen de Monterrey, es que aquí cualquier chamba que hagas te pagan; allá, no, te dan de comer o te pagan muy barato. Que vas a moler nixtamal, y no te pagan; simplemente te ganas lo que vas a comer. Aquí cualquier cosita es trabajo y todo se paga, dice. Aquí dice sentirse bien. “Allá no hay nada de...”.
R5	Lo más difícil cuando llegó fue buscar trabajo; sobre todo porque no sabe leer, piensa. “Me metí a trabajar en el Gas Natural, y me ocuparon como barrendera,” de lo que trabajó tres años. Encontrar ese trabajo le llevó dos meses.
R6	Lo que más le sorprendió de la ciudad fue que ésta era muy grande; empezaron a vender chicles. La forma de ser de la gente le pareció bien.
R7	Lo que tuvo que cambiar de su forma de ser una vez que llegó al estado, fue aprender el español, del que no sabía nada. Las personas aquí en Monterrey, la convivencia, fue lo que le hizo aprender; algunas amistades. Aprender le llevó “hasta ahorita no podemos componer, pero ahí la llevamos, más o menos”, pero a un nivel práctico le costó por lo menos cinco años.
R8	Durante el día se dedica al bordado, las labores del hogar; servilletas, coser a máquina.
R9	[Respuesta explícita en texto de la pregunta 07.]
R10	No contó con apoyo del gobierno u organizaciones en momento alguno.
R11	Por ser indígena tampoco ha recibido un apoyo en particular.
R12	Las diferencias en el trato de las autoridades, piensa, estriban en que allá en el rancho “como quiera no te hacen caso”. Tuvo un problema con su esposo en el rancho, lo demandó “y nunca hicieron nada”. Aquí, el contacto con las autoridades ha tenido que ver con que su hijo a veces se mete en problemas -drogadicción- “una vez me salió muy bien”, cuenta, acerca de un caso en el que se portaron amables con ella, según considera. “No me sacó multa el juez”. “Me tratan bien, a veces sí; a veces se ponen mal, pero otras no”, pondera.
R13	Ya no tiene familiares en Chahuatlán; algunos, parientes lejanos. Platican con una sobrina, por teléfono. Cuando van para allá, “ella no nos deja morir”, los atiende muy bien.
R14	Identifica como principales necesidades de su lugar de origen, “muchas cosas”. El pavimento de la carretera, el agua... que durante largo tiempo se quedan sin agua, frecuentemente. Trabajo. “Allá no hay carnicerías, no hay... no hay nada”.
R15	No cree que haya tenido que dejar de practicar alguna de sus tradiciones desde que llegó aquí.
R16	Para encontrar trabajo, sólo batalló aquella primera vez. Conseguía después, aunque con 600 pesos a la semana, pero ella decía que era suficiente. Trabajó de mesera; le pagaban 600 pesos, y las propinas. Trabajó ahí 8 años; nunca tuvo vacaciones ni año nuevo, ni Navidad. De ahí la sacó el señor con el que vive hasta ahorita.
R17	Discriminación aquí... la ha sentido por parte de la gente de aquí. Antes sí; ahorita ya casi no. En el centro de Monterrey, no; más en la colonia era eso.

R18	Las desventajas para obtener empleo digno en la ciudad, responde, son el no saber leer, la pobreza, no saber hablar bien español.
R19	Cree que no existen espacios en la ciudad destinados a la realización de sus tradiciones o ritos. Piensa que en sus casas pueden hacerlo, pero no hay lugares públicos para eso.
R20	Donde vive hay agua, teléfono, luz... la basura pasa cada mes, pero como quiera pasa. En su lugar de origen sólo tenían la luz; "lavábamos en el río".
R21	Cree que aquí los nahuas son distinguidos por los demás porque son diferentes, por su pensamiento, su apariencia. Cree que la percepción es buena.
R22	Sí se siente parte de la sociedad en la que vive.
R23	De medios de comunicación que velen por su cultura, destaca algunos programas de televisión donde ha visto que hablan de los indígenas o de su cultura, bailan como los bailes tradicionales y explican sus costumbres.
R24	Cree que aquí es más fácil el acceso a la educación. Salen más bien, aprenden más rápido y todo hay, lo que necesitas; allá no hay.
R25	Aquí los niños asisten al kínder, la escuela, la secundaria; los niños se relacionan ahí con otros niños.
R26	Ha tenido relaciones con las autoridades y más o menos estima que el trato ha sido bueno, que le han respondido bien.
R27	A largo plazo sí piensa regresar a su lugar de origen; "a lo mejor me voy a quedar sola, y yo tengo que regresar, o si me enfermo. Si uno se muere, no queremos quedarnos aquí". Su mamá, que falleció aquí, volvió allá y allá la enterraron. Lo mismo le pide a sus hijos; incluso que, antes de que le pase, que la lleven para estar allá un rato. "Me quiero regresar", dice.

REDY16

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Escobedo/
mujer/
nahua

R1	Primero me fui a Tampico, estuve varios años allá. Cuando tuve a mi bebe que ahora va a cumplir 14, me vine a Monterrey para trabajar y mantenerlos a ellos, me vine para acá para alejarme de mi esposo que no me ayuda, pero él me siguió y hasta ahorita sigue aquí conmigo.
R2	Llegue con mi mamá ella ya tenía casa acá, viví 2 años con ella y mi plan era regresar a Tampico, pero me empezó a ir mejor y con el dinero que junté pude tramitar un traspaso.
R3	Se está pagando la casa; está a nombre de mi esposo, pero ya la tenemos.
R4	Acá hay más oportunidades de trabajo, allá se batallaba mucho para trabajar.
R5	Pues que yo traía a mis 2 hijos chiquitos y el bebé de 15 días, era difícil con todos.
R6	Cuando llegué a esta colonia todavía no había agua, pavimento, luz, primero me arrepentí de haber venido, se batallaba mucho con el agua, allá donde viví no tenía comodidades pero no faltaba agua, como no cuento con el apoyo de mi esposo, me vine por necesidad, poco a poco me fui acostumbrando a estar aquí.
R7	Vivir junto con mi mamá, porque no era igual como estar en tu casa, aunque no fue tan difícil porque mi madre era muy buena. También por la comida, a mis hijos no les gustaba, renegaban preferían todo lo de allá de Tampico y se querían regresar.
R8	En la mañana me levanto y mi hija se va a la escuela, yo me quedo a hacer lo de mi casa, luego me baño y me alisto, preparo lonche y lo llevo a mi hija, luego me voy a trabajar, llego a mi casa después de las ocho.
R9	Sí, mi abuelita es mestiza y desde niños nos hablaba en español.
R10	No, no conocía.
R11	No.
R12	En mi caso no ha habido tanta diferencia, no me han tratado mal por ser indígena, no me ha tocado que me discriminen, me tratan igual me siento como si fuera de aquí.
R13	La verdad no les hablo, pero sabemos que existimos, que estamos bien, hace un año fui a la comunidad a ver a mi tía, que es la más cercana.

R14	La carretera está muy fea, es puro cerro, necesitamos una carretera arreglada, como esta ahorita, cuando llueve se hace lodo, se desbarranca.
R15	Pues las posadas, se fueron perdiendo porque acá no se siente mucho realizar esas tradiciones, como el día de muertos, no se siente acá la tradición como en el pueblo, sentir que llega la fiesta, preparar los tamales, poner el altar, por eso se va perdiendo.
R16	No tan fácil, empecé por mi hermana que ya trabajaba en casa, y me recomendaba, pero si ella no hubiera estado trabajando acá si hubiera sido muy difícil.
R17	Sólo ligeramente, ha pasado que te digan india pata rajada, lo que yo les digo es que lo acepto, pero hay gente que se la pasa molestando a las personas indígenas, pero yo no lo niego, no como esas personas, yo les digo que de donde son, por que americanas no parecen.
R18	Que no te conocen, hay mucha desconfianza, por eso se batalla para encontrar trabajo, pero las personas que ya están trabajando te pasan contactos.
R19	Aquí en la colonia sí, porque nosotros trabajamos para tener espacios que se respetan para nuestras tradiciones.
R20	Sí, hay agua, drenaje, luz; en la comunidad no había nada, solo el río, pero ahorita ya hay todo.
R21	La gente dice que se nos ve que no somos de la ciudad, a mi me dicen que no me creen que hablo náhuatl porque no aparento, pero yo les digo que si lo hablo y que soy nahua, porque de allá son mis papas, allá nací, yo les platico que aunque no parezca si soy de ahí, y que no aparento porque mi abuelita era mestiza.
R22	Si, muy bien.
R23	No.
R24	En el lugar de origen no es tan difícil, sólo con cumplir los requisitos, pero acá hay más escuelas.
R25	Aquí a unas cuadras están en la escuela, les enseñan el programa básico, se relacionan con indígenas y mestizos.
R26	El problema fue que mi esposo y mi hijo se pelearon, pero a veces la policía te hace caso y a veces no. Deben ser más conscientes de que si les estás hablando es porque es necesario, pero no vienen porque la colonia es problemática.
R27	No creo; mi familia ya está aquí: no pienso en regresar.

REDY17

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Monterrey/
hombre/
Wirraritari

R1	Yo no decidí venir a Monterrey, sino que me invitó un amigo en 2001, primero me pidió dinero prestado y me dijo que viniera con él para que conociera Monterrey, que acá me pagaba el dinero y así yo pudiera aprovechar para vender mis productos. Yo conocía Monterrey sólo de paso, cuando tenía 14 años, pero no conocí el ambiente de la ciudad, ese mes de enero que vine no conocí mucho porque me faltaba conexión con la gente, el si tenía ya amigos, estuvimos unos cuatro días en lo que le entregaba la mercancía con lo que me pagó, me regrese a mi pueblo, un mes después vine solo, como ya había conocido el ambiente.
R2	Estuve un mes viviendo en Escobedo pero diario venía al centro, viví con un amigo, ya después me fui a mi pueblo y regrese de nuevo a Monterrey en julio y conseguí una conexión en Paseo Santa Lucia en la feria, me invitaron a participar, el coordinador es Moisés Felipe, ahí fue donde conseguí el espacio donde vivo ahorita.
R3	Aún no cuento con vivienda propia.
R4	Nuestro arte cultural es algo valioso, lo que yo encontré aquí fue una conexión a nivel mundial porque me han visitado de varios países, para valorar más mis productos y hacer compras, en nuestro terreno, no es lo mismo, aquí hay mucho turismo gente de muchas partes que conocen el arte, los regios no tocan parte de nuestra cultura, la ignoran, pero aquí encontré la proyección necesaria para la venta de los productos. La vida es la misma donde quiera, nada más que uno tenga con que sostenerse, allá le buscaba por varias partes, ahora que estoy aquí ya no me muevo para otro estado, porque he conectado mi negocio en página de internet y facebook, me contactan y me hablan y vienen a visitarme, aquí me tengo que quedar para continuar esa proyección.
R5	Cómo acomodarme y dónde vivir. Con la persona que me trajo, llegamos a la casa del campesino; que estaba más abierto, con el licenciado Fernando Leal, llegaba ahí en lo que conseguía alojamiento, no es fácil conseguir una renta, aquí son muy caras, gracias a nuestro arte nos podemos mover a donde sea.

R6	Que encontré mucha gente, contactos. En el 2002, me encontré con Javier Serna, me dijo que si no podía participar en un evento en el teatro de la ciudad, fui parte de ese grupo, trabaje 3 meses ahí, tenía la casa donde vivo, pero cada 8 o 15 días iba a mi pueblo, por mercancía, el evento se llamaba "El Reino que fundó Monterrey", esa conexión me hizo conocer a mucha gente y que ellos me conocieran, encontré mejoría, seguridad.
R7	Yo estoy atento a lo que tengo que responder en mi comunidad, se lo que me toca en mi comunidad, con mi familia, no pienso nada más en Monterrey, si no en mis tradiciones lo que a nosotros nos toca hacer y lo cumplo.
R8	Cuando tengo mucho que hacer me levanto temprano, cuando no hay nada, pues me levanto ya tardecito, hago mi desayuno y me voy, cuando no tengo que hacer nada, tengo amigos y amigas que visitar.
R9	Siempre he convivido con mis amigos, pero cuando hay trabajo, me dedico a ello, a hacer cuentas claras sobre mi arte, para saber si voy bien o me he atrasado, para poder continuar las actividades con mi grupo de trabajo.
R10	Yo creo que sí, por que había participado en la mesa redonda en el DF, en foros de consulta, encuentros de pueblos indígenas, yo creo que la gente si me entiende. Me enseñé solo, porque me gustaba hablar claramente, nunca estuve en la escuela, porque mis padres no quisieron, pero aun así aprendí a escribir, puedo redactar un oficio.
R11	El primero, fue en el 2006, un apoyo en PACMYC. Me dieron un poco mas de 10 mil pesos, ese apoyo fue el que me ayudó a impulsar mi obra y cuidarla yo mismo.
R12	No.
R13	Tengo hijos, nietos, bisnietos, les hablo a un municipio donde hay caseta o ellos me piden que les marque porque a mí me sale más barato porque tengo servicio de teléfono, ellos tienen que marcar del teléfono público.
R14	La mayoría tienen menos recursos, menos de que vivir, que comer, sobre todo por la falta de agua.
R15	Esa tradición se puede mantener a través del chamán, si él me dice que tengo que responder a un compromiso, yo lo tengo que aceptar, no puedo decir yo mismo lo que voy a hacer, eso tiene que venir del chamán, ahora que estoy acá tenemos comunicación, yo estoy enterado de lo que va pasando, por lo que mantengo mis tradiciones en orden.
R16	Fue muy difícil, porque mis papeles eran del estado de Jalisco, cuando necesitaba cartas de recomendación tenía que ir hasta allá, hace poco me hice ciudadano de Monterrey, ya fue todo más fácil, tengo todos mis papeles acá.
R17	Sí me he sentido discriminado, pero por la gente que no sabe, que no se da cuenta de que está diciendo, tratan de pasarse de listos. Por ejemplo cuando voy con mi traje me dicen "¿Qué, dónde va a haber baile?, ¿no me lleva?". Se siente como burla, como que no vale uno nada. A veces en las instituciones también lo hay, pero yo no les hago caso.
R18	No he tenido contacto con otro tipo de trabajo, mi grupo se dedica a la artesanía.
R19	Si, en Guitarritas, la Huasteca, ahí llega el grupo de peregrinos y los que vienen a pagar sus rituales y pagar sus compromisos al lugar sagrado, lástima que lo tienen cerrado, eso sí no me gusta, cuando llegué aquí era libre, un lugar sagrado para nosotros no debe estar cerrado.
R20	Sí, allá también, aunque la basura se tiraba en la sierra.
R21	Diferente, como algo diferente.
R22	Sí, pues ya me siento como parte de aquí y responsable de mi trabajo y mis conexiones que hago.
R23	No las conozco, puede que sí haya.
R24	Pues yo pienso que es más fácil porque toda esta cerca, en las etnias que conozco están en la escuela están estudiando y es preferible que estudien aquí.
R25	No sé porque no tengo niños, apenas va a llegar mi hijo que lo mandaron para acá porque reprobó la secundaria, yo pienso que como ya no quiso estudiar, mi idea es enseñarle la cultura durante este año, el año venidero meterlo en la secundaria abierta para que pueda trabajar lo mío y llevar el avance y que no nada más estudie, sino que aprenda y mantenga nuestra cultura.
R26	Una vez defendí a mi hijo cuando ya no le dieron trabajo en donde estaba, acudimos en frente de la Pulga Río a Conciliación y Arbitraje, y ganamos, yo hablo con lo que es real, hablamos con la verdad. Por otro lado, bolsearon a un hijo que iba a dejar a su hermana a la central, cerca de Cuauhtémoc, ahí hay una caseta y el oficial lo metió a la caseta y le quito el dinero y lo mandó a la casa, mi hijo me contó y más tarde fuimos a reconocer al oficial. Discutimos y él me decía que me iba a demandar, yo le dije que iba a ser al revés, que yo lo iba a demandar a él, que así como me veía de indio, lo iba demandar, lo hicimos y lo metimos a la cárcel, ganamos con todas las pruebas y bases.
R27	Cuando ya me tanteé que ya no puedo, pues sí me regreso -o, al menos que ahí quede, pues me quedo aquí. Pero mi plan sí es regresar.

REDY18

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Juárez/
hombre/
mixteco

R1	Antes venía y regresaba, desde el 1992; ahora vivo de manera permanente, desde 1994. Primero llegamos a vivir en los márgenes del río la Silla y posteriormente se nos apoyó para tener nuestra casa aquí en la colonia.
R2	Encontré lugar por medio de unos vecinos y no fue fácil, no había espacios dónde vivir.
R3	Sí, gracias a un programa de vivienda, pero sufrimos mucho para conseguirlo.
R4	Aquí hay trabajo permanente y allá hay trabajo temporal.
R5	No conocer la ciudad.
R6	Que la ciudad es muy grande.
R7	El trabajo, allá es en el campo y aquí es otra cosa, los trabajos son diferentes.
R8	Andar vendiendo en las colonias de la ciudad.
R9	Sabía hablar muy poco y lo aprendí en la primaria.
R10	No.
R11	No.
R12	En la comunidad te respetan y aquí no tienes participación, no te respetan.
R13	Sí tengo y me comunico con ellos por teléfono.
R14	Le faltan carreteras y alumbrado público.
R15	No, porque se llevan a cabo en la colonia.
R16	No es fácil, porque piden muchos requisitos.
R17	Por la gente de la ciudad y la autoridad (policías). Andaba una licenciada que quería que le pagáramos mucho por los terrenos aquí.
R18	Le piden experiencia y muchos requisitos.
R19	No.
R20	Sí, aquí; allá sólo había luz y agua.
R21	Anteriormente cuando llegamos no les caíamos bien, ahora no dicen nada.
R22	Yo no, pero mis hijos sí.
R23	No.
R24	Para los que nacieron aquí es fácil entrar a la escuela y para los que vienen de Oaxaca es difícil porque no hablan bien el español.
R25	Lo básico. Se relacionan con todos los niños indígenas y no indígenas.
R26	Sí, con la policía; por maltrato en la venta en la vía pública.
R27	Sí, a vivir mis últimos días donde naciste. Tenemos casas allá en San Andrés.

REDY19

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Escobedo/
mujer/
nahua

R1	Emigré en el 91, mi mamá emigró primero y mi hermano se vinieron a buscar una mejor vida aquí en Nuevo León y yo después emigre y pues no venimos para la ciudad porque en el pueblo no había trabajo, bueno si había pero era muy poco el dinero que se ganaba allá.
----	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

R2	Cuando yo llego pues ya mi mama tenía en donde vivir pero a lo que me platico pues si se batallo porque ellos no conocían la ciudad, se vinieron buscando una vida mejor, pero ellos estuvieron en una parte donde los comerciantes llegaron con otra señora, y ahí en el centro consiguieron un cuartito por medio de otra persona.... Ahí estuvieron 15 días y buscaron la manera de buscarse un cuarto para rentar y llegaron a la colonia Hidalgo y en esa colonia empezó a llegar más gente de la comunidad. Para mi mamá, a lo que me platicó, es que aparte del desconocimiento se batallo para buscar trabajo una porque no tenían estudios, mi hermano tenía 17 años cuando emigro y no sabía trabajar entonces fue muy difícil para mi mama y hermano.
R3	Sí.
R4	Bueno yo me siento diferente porque cuando estás aquí la gente que no sabe si eres indígena te ofende y eso a veces te lastima. La gente te critica o te dice que eres indígena y te lastima en ese aspecto, para mí eso es diferente y en mi comunidad no, en mi comunidad se quieren a las personas como eres y aquí en la ciudad te discriminan muy feo.
R5	De que no conoces a la ciudad, no te sabes salir para ir a buscar trabajo porque no la conoces.
R6	De vivir en una ciudad muy grande pero al mismo tiempo no hay oportunidad para la mujer indígena o hombre indígena.
R7	En mi caso tuve que decir que no era indígena, por miedo, bueno mi mama fue lo que me protegió, me decía que no hables así o no hables en tu idioma porque te van a discriminar... la gente de aquí de la ciudad.
R8	Trabajo, en casa tres días y trabajo dos días completos en Zihuacalli Casa de la mujer indígena; los otros dos días lo dedico para mi casa. [¿En Zihuacalli que actividades desempeña?]Especialización temática, que es donde nos llega toda la información o que nos invitan a un evento y damos la información al grupo.
R9	Sí porque mi abuelita era mestiza y yo me crié con ella y me hablaba mas en español y lo entendía nomas que yo solo hablaba náhuatl.
R10	No.
R11	Cuando fallece mi madre sí, pero fue de la comunidad, pues cuando se enteraron y me apoyaron económicamente de modo voluntario.
R12	Ahí las autoridades lo eligen entre todo el pueblo, pero lo que yo vi el año pasado, que había una autoridad que no hacía nada por la gente, entonces ¿para qué lo ponen?
R13	Sí, las hermanas de mi mama. Me comunico con ellas por internet y una vez al año las visitamos.
R14	Que haya una autoridad porque si lo hay pero no está trabajando como debería.
R15	De primero sí, en los primeros años, renuncia o deje de ver todo lo que se acostumbraba, pero después pasaron como unos 8 años y se empezaron a rescatar las tradiciones que tenía en la comunidad. [¿Cuáles son esas tradiciones?] El de todos los santos el 2 de noviembre, la salida de la virgen el 16, la danza. Todo lo que teníamos allá lo hacemos ahora aquí en la ciudad.
R16	Fácil no lo es, es difícil, en el caso mío pues yo no tengo estudios, cuando he ido a pedir trabajo en una fabrica o de obrera y lo primero que te piden es el certificado de primaria y no puedo entrar porque no tengo. Yo creo que hoy en día hay más oportunidades para estudiar por parte del gobierno.
R17	Sí, de la gente de acá. A mí me toco una vez estar en casa de mi mama y una señora me empezó a ofender que yo era una india y sentí la discriminación muy fuerte. Ahora que conozco de donde vengo y quien soy ya no me siento mal, me siento orgullosa de ser indígena. También me sucedió en las instancias de salud, como que no están preparados para atender a la comunidad indígena y si no sabes hablar español no te atienden. En [Arboledas de] los Naranjos, aquí en la unidad de aquí hay una señora que si apoya bien, pero no todos tienen la fortuna de tener el centro de salud como el que tenemos acá.
R18	Pues que no tienen estudios y es más difícil encontrar trabajo.
R19	Aquí en la Fernando Amilpa llevamos lo que es la tradición de la danza y el día de los muertos, y ya cada quien visita nuestros difuntos y ya en el rancho se pone un altar, entonces todo eso lo tenemos rescatado y lo que es de la virgen también se hace aquí en la Amilpa.
R20	Yo cuento con agua, luz, drenaje, gas natural, recolección de basura. Allá... luz no tenía ni gas, sólo agua.
R21	Yo lo que he escuchado es que la gente percibe que allá no hay trabajo, que se lucha día con día para poder salir adelante. Como comunidades que necesitan apoyo.
R22	No. Porque viviré aquí pero mi corazón y me mente siento que soy de allá.
R23	No.
R24	Sí es fácil, en ambas partes.

R25	Tienen el kínder, la primaria, la secundaria y el tele bachillerato. Una de las ventajas ahí es que estudian el español y los maestros les enseñan la lengua materna, y aquí no lo hay... Se relacionan más con la comunidad porque no es lo mismo la gente de acá. [¿Se acercan a otras comunidades?] Sí, a veces. A veces no porque tienen diferentes creencias.
R26	He acudido a cuestión de salud, porque hace algunos años, seguro popular no cubría las necesidades de enfermedades que existían, cubría solo 65 enfermedades y no las que había, entonces tuve que acudir con el congreso del estado con la diputada de Escobedo para pedirle apoyo para la quimioterapia de mi madre, porque yo no tenía para pagarla, cada quimioterapia costaba entre 16 mil y 20 mil pesos. Entonces la diputada me dio un oficio y con eso se lo di al director del hospital universitario. [¿Se le dio la atención que necesitaba?] Sí, pero tuve que tocar muchas puertas para que me dieran el apoyo.
R27	Pienso que a largo plazo.

REDY20

Respuestas de la entrevista para diagnóstico del proyecto Yoania

Monterrey/
hombre/
mazahua

R1	Yo decidí el mes de julio de del 95.
R2	En ese momento cuando yo llegue aquí, vine a ayudar a un primo a vender en los cruceros, empezamos a vender frutas, dure 5 años trabajando con él, tenía sueldo de 500 pesos por mes... Porque él me daba la comida techo y todo, ya ves uno cuando no hay nada pues de algo a nada, después ya vine con mi pareja y pues si hubo dificultades a adaptarse aquí pero con el tiempo fue acomodándose uno ya poquito uno se iba abriendo por donde caminar por donde ir a vender, y después en el 2000 ya me separe de él.
R3	Estuve rentando un cuarto y ahí empecé a vender lo que es chicles y semillas, yo y mi pareja y ahí empezamos así, y hasta ahorita donde estamos. Fue difícil, porque a la vez uno por no tener comunicación con los compañeros que ya están aquí, y antes pues no había este tipo de programa creo yo porque no se nos acercaba ninguna autoridad. Como al programa del Instituto de la Vivienda cuando abrieron hubo una asociación civil como la que formamos aquí y con el tiempo salió uno de los compañeros que nos conocimos después y dijo que me acercara que había posibilidad de hacer una y casa y ya fui y se comenzaron a hacer las juntas y con el tiempo se dijo que venía un subsidio del gobierno federal y decían que uno ponía una cantidad y el resto el gobierno federal, y pues al principio fue un poquito complicado pero conforme uno va viendo se adapta y con ayuda de las personas que nos dan orientación. [¿Actualmente cuenta con casa propia?] La estamos pagando pero sí es propia.
R4	Tiene muchas diferencias, allá no hay transportes, en el pueblo de nosotros, aquí ya no hay tanto sufrimiento, caminas 2 3 cuadras ahí pasa el camión que te lleva para cualquier parte, pero allá en el pueblo tienes que caminar 1 km para poder esperar un camión para que te lleve a un municipio, acá todo es fácil.
R5	Adaptarme a las ventas, bueno al trabajo que tenía, tu vas llegando de un pueblo donde nomas te dedicas a hacer ollas de barro y llegas a la ciudad y pues ya te ponen no pues ponte a vender esto y ahí vas entre los carros y pues si es difícil para agarrar ese tipo de costumbre, y perder el miedo de andar entre los carros. Miedo de andar entre los carros, de por si siempre tiene miedo uno, pues no falta alguien que ande medio ebrio pase y te atropelle.
R6	Me sorprendí de ver muchas cosas y la gente, también llegue a vender masetas y te sorprendes porque de repente las señoras ya grandes pues te preguntan que si ya comiste y te traen un platote grande con comida, eso es lo que me sorprendía de la gente de aquí. También me sorprende la autoridad como la policía, disque esta para ayudar a la ciudadanía y llegan y que te hacen chequeo de rutina y pues como uno no es de aquí pues te quitan tu dinero, a veces llegan policías, judicial, realmente lo que quieren es quitar el dinero, pienso que no deberían quitarte lo que tienes con tanto sacrificio.
R7	El dialecto, cambiarlo por el español, pues ya estando aquí debes de hablar al ritmo de acá, el dialecto de acá que es el español. Mis hijos casi no hablan mazahua... es triste que ellos no lo quieran aprender.
R8	Arreglar las flores en la tarde y salir temprano a venderlas. Lunes, jueves y sábado, uno se levanta a las 2 de la mañana para ir por las flores cuando llega el camión al centro, que a esa hora va llegando como a las 2 de la mañana y tienes que llegar temprano para agarrar buenas flores, las flores vienen del estado de México. Vienes llegando como a las 8 de la mañana a la casa para bajar lo que compraste y arreglar las flores e irte a vender, luego llegas como hasta las 5 de la tarde mientras que descansas un rato un baño ya a las 8 empiezas a acomodar las flores y ya terminas como a las 11 o 12 y a dormir como a la 1 y ya te levantas a las 8 am a vender. Lo duro duro es lunes, jueves y sábado (...). Eso por la falta de estudios que no tuvimos nosotros.
R9	Muy poco. Con la misma gente ya escuchas tu y ahí vas aprendiendo.
R10	No, que me acuerde no, cuando ya contamos con el gobierno fue para la casa que te dije como en febrero del 2006, después de 10 años de que llegue, pues aquí te ponen muchos peros, llegan los inspectores a pedir permiso, si ellos

	saben bien que no dan permisos, ¿para qué lo piden? y luego lo mandan a uno a pedir el permiso y ya va uno y hace fila ahí y no le dan el permiso.
R11	No.
R12	Mucho, porque donde no eres originario, no te toman en cuenta, hablas y hablas y no te toman en cuenta, allá si te van a entender porque eres ciudadano de ahí, pero llegas aquí ajeno a todo y nadie te conoce y si no dominas bien el español no te entienden y no hay importancia, y vas a una dependencia de gobierno y te mandan a sacar una ficha y no te ayudan, no te hace caso.
R13	Sí, mis papás... por teléfono.
R14	Transporte a los municipios, falta un doctor para la gente indígena, falta recolección de basura y falta acceso para llegar a la milpa.
R15	Pues sí porque no había espacio ni gente con quien platicar para llevar las tradiciones, pero ya aquí desde hace 6 o 7 años hemos tratado de rescatar las tradiciones. La fiesta de la virgen de Guadalupe en diciembre, ahí hacemos la fiesta no como uno quiere pero ahí más o menos.
R17	Sí. Por las autoridades y la ciudadanía, porque cuando uno llega aquí pues sigue hablando su dialecto y te dicen indio y te cierran las puertas, porque piensan que vas a robar por uno no hablaba bien el español. También a veces hay problemillas con los niños que les dicen indios o rancheros, y pues como ellos crecieron en la ciudad pues ya no les gusta que les digan así.
R22	No, sí estoy aquí pero no me siento de que soy de aquí, porque no puedo avergonzarme de donde soy, soy cien por ciento de allá porque allá nací, a lo mejor mis hijos si como nacieron aquí se sentirán más de aquí que de allá.
R24	Primero mandé a los hijos a que estudiaran en el Estado de México, pues se me hizo más fácil, y antes de cambiarlos acá pues pedí información para que ingresaran y ya llene los papeles y así fue como los metí a estudiar.
R25	Conviven con algunos niños de su comunidad y con otros que son de aquí que les gusta cómo son y les gusta aprender el dialecto de uno.
R27	Así como están las cosas yo digo que sí, pero mis hijos pos quién sabe. Es que ellos ya crecen y pueden hallarse una muchacha de aquí, y pues si ellos se quieren quedar que se queden.

ANEXO 3

Guión para grupos focales para el diagnóstico del proyecto Yoania

GGFDY

Introducción	<p>Dar las gracias a los participantes y hablar brevemente de la naturaleza del diagnóstico.</p> <p><i>Buenas tardes, mi nombre es Félix Enrique López Ruiz y estaré facilitando esta sesión de trabajo como parte del proyecto Yoania. Grupo Masculino de reflexión. Estaré registrando lo que suceda con la intención de no dejar escapar nada de lo que ustedes mencionen y se pueda tener el mejor aprovechamiento</i></p> <p><i>Me gustaría que la sesión se llevara a cabo de manera relajada, así que siéntanse libres de comentar cualquier cosa que ustedes gusten, aunque no forme parte de la sesión. Si no comprenden una pregunta, les pido por favor que me lo digan. Es mi función preguntar, escuchar y estar seguro que usted tiene la oportunidad de decir lo que piensa y siente. Si me parece que ya se ha abordado un tema lo suficiente, le pediré me clarifique aquellos puntos que por mi parte, considere necesario.</i></p> <p><i>Si alguien de ustedes tiene alguna duda sobre este proyecto, puede comunicarse sin problema al 83430964, con el presidente de Procuración de Justicia Étnica A. C., el Lic. Galileo Hernández Reyes.</i></p> <p><i>Si le parece bien, vamos a empezar</i></p>
Generación de temas	<p>El desarrollo de la sesión no es prescriptivo sino interactivo. Dos aspectos son relevantes, a) los objetivos de la intervención y, b) que haya una conversación auténtica de modo que las pequeñas vetas de información sean exploradas por los participantes.</p> <p>Temas a explorar: preguntas generadoras</p>
Identidad y alteridad	<p>¿Cómo te relacionas con las demás personas cuando no las conoces?; En tú comunidad de origen ¿quiénes toman las decisiones que afectan a todos?, ¿y en la colonia dónde ahora vives?, ¿y en tú familia? ¿Qué diferencias existen entre vivir en tú comunidad de origen y el lugar donde ahora vives? ¿Se consideran indígenas?, ¿por qué? Los hijos de migrantes indígenas ¿pueden seguir siendo considerados indígenas? ¿Quién puede decir si alguien es o no indígena? ¿Cuándo se llega a la ciudad se pierde la identidad indígena?</p>
Equidad y género	<p>¿Hay alguna diferencia en el trato entre indígenas y no indígenas?, ¿entre hombres y mujeres?; En general ¿en una familia quién debe cuidar a los hijos, hacerse cargo de su educación?, ¿quién debe de proveer lo que la familia necesite?, ¿por qué sucede que hay mujeres que contribuyen o mantienen totalmente los gastos de un hogar?, ¿por qué causas hay hombres que realizan labores domésticas? ¿Qué opina de que la mujer trabaje? Volviendo al tema de la educación de los hijos, ¿cómo debe educárseles, hay alguna diferencia si son hombres o mujeres? Hay quienes dicen que “los hombres pueden tener tantas mujeres como quieran, siempre y cuando las mantenga”, ¿habías escuchado esta expresión o alguna parecida?, ¿cómo cuál?, ¿y para las mujeres habrá alguna expresión o dicho similar? ¿Hay alguna diferencia entre ser macho y hombre?</p>
Ejercicio de la sexualidad	<p>¿Qué serías capaz de hacer por amor? ¿Para tener relaciones sexuales, es necesario estar enamorado? ¿Sueles sentir placer cuándo tienes relaciones sexuales? ¿Crees que das placer cuándo tienes relaciones sexuales?, ¿cómo lo notas? En tú</p>

	comunidad de origen ¿cómo son vistas las personas homosexuales?, ¿tú qué piensas de ello?, ¿esa percepción ha cambiado ahora que vives en la ciudad? ¿Tienen acceso a información sobre control natal? ¿Utilizan algún método anticonceptivo?
Empleo	¿Qué tipo de labores económicas en tu comunidad de origen? ¿A qué se dedican los hombres en tu comunidad de origen?, ¿y las mujeres? Ahora que viven en la ciudad ¿a qué se dedican? Si hacen lo mismo que allá, ¿qué factores influyen para que se puedan llevar a cabo esas labores?, si no, ¿por qué?, ¿ahora a qué se dedican? ¿Han recibido algún apoyo de alguna institución de gobierno, culto religioso, amistades, familiares etc., para conseguir algún empleo?, ¿cuentan con algún tipo de seguridad social, por ejemplo: vacaciones, aguinaldo, seguro social, vivienda, etc.? ¿Hay alguna tarea que quisiera desarrollar pero que no puedan realizar? Si estuviera en sus manos, ¿a qué les gustaría dedicarse? ¿Cree que sus hijos tienen mayores o peores oportunidades de desarrollo dentro de la ciudad que en su lugar de origen? De la ciudad, en este tema, ¿qué les gustaría cambiar?
Salud	¿Cuáles son las enfermedades más comunes en su lugar de origen? ¿Con qué tipo de atención médica cuentan?, ¿les cuesta? ¿Aún se utiliza la medicina tradicional? Actualmente, ¿con qué frecuencia acude al médico? ¿Con qué servicios de salud cuentan?, ¿tienen costo? ¿Tienen acceso a medicamentos? ¿Cuentan con servicios de agua y drenaje? ¿Sus hijos tienen ahora mejor o peor estado de salud que el que ustedes tenían cuando tenían su edad? ¿Cree que sus hijos tienen mayores o peores esperanzas de vida saludable dentro de la ciudad que en su lugar de origen? De la ciudad, en este tema, ¿qué les gustaría cambiar?
Educación	¿A qué niveles de educación hay acceso en su lugar de origen? ¿Estudian por igual hombres y mujeres? ¿Qué tipo de escuelas hay en su comunidad de origen? Actualmente ¿Tienes alguna inquietud por seguir o iniciar con tu educación?, ¿tus hijos están estudiando? ¿Qué dificultades han tenido para integrarse o acceder al sistema educativo? ¿Hay algún curso, materia o actividad que se imparta en su lengua materna? ¿Existe motivación en los niños y jóvenes de tu comunidad para continuar sus estudios a nivel profesional? ¿Cree que sus hijos tienen mayores o peores posibilidades educativas dentro de la ciudad que en su lugar de origen? De la ciudad, en este tema, ¿qué les gustaría cambiar?
Violencia	¿Alguna vez han sufrido o causado violencia de cualquier tipo?
Despedida	Agradecer a los participantes y preguntar si existe algún tema que nos se haya tratado y que quieran comentar o alguno en el que quieran ahondar

Relatorías de los grupos focales para el diagnóstico del proyecto Yoania

ANEXO 4

RGFDY1

**Datos de
identificación**
GRUPO NAHUA
ARBOLEDAS DE LOS NARANJOS: JUÁREZ

Da inicio la sesión con la presentación de los objetivos por parte del facilitador, Posteriormente, se les pregunta qué diferencias han notado entre su lugar de origen y Monterrey respecto a la forma de organización comunitaria.

Responden que, a diferencia de Monterrey, donde cada quien hace lo que quiere, en el rancho sí se juntan y participan todos debido a que es una costumbre del pueblo. Consideran que a pesar de que se conservan muchas cosas, mucha gente ya quiere olvidarse de todas sus costumbres para adaptarse más a la ciudad, lo que les parece muy negativo puesto que se trata de enseñanzas que pasan de generación en generación.

Se les pregunta si podría deberse a que en la ciudad es más complicado debido a que cada quien tiene sus empleos y obligaciones y qué sugieren para lograr que persistan los modelos de participación cultural que tenían en sus comunidades. Sugieren que haya una persona que organice ese tipo de cuestiones, que ponga el ejemplo a los demás para que las personas lo sigan y esas prácticas puedan continuar, pero a la vez consideran que hay una gran apatía por parte de la comunidad que vive en la ciudad, puesto que en experiencias anteriores han surgido personas que tienen propuestas y proyectos para rescatar alguna práctica cultural, pero que nadie, o muy pocos, los han seguido.

Se comenta que es relévate el hecho de que -contrario a lo que sucede en otras comunidades indígenas- en la comunidad nahua de Arboledas de los Naranjos hay mayor participación por parte de las mujeres que de los hombres. Ellas comentan que precisamente por eso los hombres no quieren participar, porque les da pena ir a las reuniones con las mujeres, o simplemente porque no les gusta o llegan cansados de sus trabajos.

Este tema da pie a que se les cuestione la razón por la que participaban más en el lugar de origen, si allá de todas maneras participan las mujeres y también trabajan los hombres. Responden que la diferencia se debe a que en la ciudad los hombres se ven obligados a trabajar todos los días porque tienen que pagar todo (servicios, comida, transporte) y además cada quien tiene un horario distinto, mientras que en el rancho pueden organizar sus jornadas laborales en la milpa y no dependen de un sueldo para vivir, lo que les permite ponerse de acuerdo para suspender su trabajo para asistir a las reuniones.

Considerando que migraron a la ciudad para acceder a un mejor nivel de vida, se les pregunta si creen que están mejor en la ciudad que en su lugar de origen. Responden que a veces se arrepentían de haberse salido de su pueblo porque sienten que sus hijos han sido los más perjudicados con el cambio de vida, porque en el rancho, trabajando en la milpa, llevaban una vida más tranquila y más alegre. Anteriormente pensaban que lo que valía la pena de venir a la ciudad era para que sus hijos estudiaran y se superaran, pero que algunos han dejado la escuela y empiezan a tomar o a drogarse, adquieren malas compañías y se vuelven problemáticos o violentos. Algunas de ellas consideran que si se hubieran quedado en el rancho sus hijos seguirían trabajando y estaría bien.

Se les pregunta si creen sus hijos extrañan su lugar de origen. Responden que la mayoría se trajo a sus hijos desde muy pequeños y que realmente no conocen el rancho y que lo que saben lo saben por lo que les cuentan ellas, pero que realmente no les importa mucho el rancho, sino que sólo les gusta ir cuando hay fiestas.

Se pide que expliquen cómo ve la gente mayor este proceso de cambio. Responden que a algunas personas no les gustaba la idea de cambiarse a la ciudad, pero que las señoras más jóvenes les explicaban los beneficios que el cambio podía traer para sus hijos y nietos, sobre todo en los aspectos de educación y atención de salud. Algunas después se dieron cuenta de que habían cometido un error al venirse a la ciudad, pues sus hijos ahora enfrentan problemas que en el rancho no habrían tenido, pero en el rancho ya no tienen casa o un lugar a dónde llegar, ni dinero para hacer una casa y por eso ya no pueden regresar, pues además en la ciudad ya tienen casa.

Se cambia un poco de tema para preguntarles si en su comunidad de origen hay personas que se dediquen a dar consejos a los demás, como ocurre en otros grupos étnicos. Responden que en el rancho hay personas que aconsejan a los que se van a casar, pero es una costumbre que se ha ido perdiendo en la ciudad, sin embargo, la figura que sí persiste en la ciudad es la de la curandera, que además de curar escucha los problemas de los demás y les da consejos para sentirse mejor, se trata de un servicio por el cual tienen que pagar cada vez que lo soliciten.

Se les pregunta si ese don se hereda o creen que desaparecerá, en qué medida les parece necesario o imprescindible. Responden que se trata de un oficio que cualquiera puede practicar si lo desea, pero que por lo regular son personas que van mucho con los curanderos y van aprendiendo todo lo que hacen, cuando ya sabe que van a empezar a hacer ese trabajo se les “cura” para ser presentados como curanderos que reciben los conocimientos de la persona que la enseña. Aunque muera uno siempre hay una persona que la sucede y por eso nunca se pierde.

Se les explica que la pregunta tiene como objetivo buscar el reconocimiento de esas personas como figuras que la comunidad reconoce, respeta y considera importantes, se busca que se respete el sistema de leyes propias de las comunidades indígenas que practican este tipo de tradiciones y costumbres. Comentan que ellas están acostumbradas a acudir a sus servicios y que se trata de algo que ven normal, pero que sí les preocupa que alguien que no sepa de esta costumbre vaya a pesar mal y las acuse de hacer brujería o algo malo.

Se les pregunta quiénes son los representantes en su lugar de origen y cómo son elegidos. Explican que hay un Juez auxiliar que se propone a sí mismo, y la gente ya decide si queda o no. Se vota en julio y entra en actividades en enero del siguiente año, también hay un agente que se elige de la misma manera, este último es el que manda en todo y el Juez es el que apoya las actividades de la comunidad.

Al respecto se les pregunta si ellos deciden los castigos de quienes no cumplen con lo que se estipula por las autoridades. Explican que cuando algún miembro de la comunidad comente alguna falta, estas autoridades les mandan a hablar y les explican qué tipo de castigo, multa o actividad tienen que hacer o pagar, a esto se le conoce como Vainas (faenas) y se deben cumplir aunque ya no vivan en el rancho.

Se les pregunta si hay personas de la comunidad que ya no se consideran indígenas a sí mismos y cuáles son los parámetros para determinar si una persona es o no indígena. Responden que por lo regular los jóvenes son los que ya no quieren ser identificados como indígenas o dejan de hablar en su lengua materna. Respecto a ser o no indígena mencionan que eso es independiente de si ambos padres son indígenas o sólo alguno de los abuelos, que nadie puede decidir por los demás sino que son las mismas personas las que deciden si desean ser considerados indígenas o no.

Se les pregunta si piensan que podría perderse la identidad indígena. Responden que independientemente de que algunas personas cambien muchas cosas, el ser indígena no se pierde y se lleva en el corazón.

Se les pide que comparen la situación en la ciudad, donde hay personas mestizas, con respecto a su lugar de origen, donde todos son indígenas, que reflexionen si el trato entre las personas es el

mismo. Comentan que cuando acababan de llegar a la colonia el trato era distinto, que los mestizos se sentían superiores por ser de aquí y a ellos los discriminaban por venir de otro lugar y por hablar otra lengua, pero en los últimos años la situación ha cambiado y ya no los molestan por eso.

Se les pregunta qué se podría hacer para erradicar la discriminación. Responden que han sufrido tanta discriminación que en ocasiones se han visto obligadas a negar sus costumbres y su lengua, porque ellas llegaron hablando muy poco español y la gente se burlaba porque hablan diferente o porque no entendían todo lo que les decían, creen que esa es la razón por la que muchas personas de la comunidad han dejado de hablar en náhuatl con sus hijos, para evitarles los problemas y la discriminación que padecieron ellos.

Se les pregunta si a ellas les gustaría que se siguiera hablando el náhuatl. Responden que sí, para que se conozca su lengua y la preserven sus hijos y nietos.

Volviendo al tema de la discriminación, se les pregunta si es igual la discriminación hacia los hombres que hacia las mujeres. Responden que posiblemente los hombres padecen más caso de abusos de autoridad, por parte de policías, que los asaltan, les quitan su dinero, lonche, etc., pero que en la colonia a todos los discriminaban por igual, pero vuelven a aclarar que esa situación ha cambiado en los últimos años.

Siguiendo con el tema de género, se les pide que expliquen si en el rancho el trato es igual para los niños que para niñas. Mencionan que cada uno tiene un rol definido, que a los niños se les enseña a trabajar en el campo, en la milpa, y a las mujeres a trabajar en la casa, a cocinar, lavar, cuidar a los hijos, criar a los animales y practicar el bordado. Aclaran hay algunas mujeres que ayudan a los hombres, sobre todo en la cosecha, pero en general el hombre trabaja en la milpa y la mujer en la casa.

Se les pregunta cómo son las cosas en la ciudad en este mismo aspecto. Responden que en la ciudad no hacen tantas distinciones, pero sin embargo, algunas señoras no ponen a limpiar a sus hijos, porque muchos trabajan desde chicos, desde los 12 o 13 años, y ya no los ponen a trabajar en la casa, porque ya no tienen tiempo o llegan cansados de sus trabajos.

Respecto a este punto se les pregunta si creen que es bueno que haya roles distintos para los hombres y las mujeres. Contestan que no les parece correcto debido a que las mujeres trabajan todo el día en la casa y además tienen que atender a los esposos y los hijos hombres cuando llegan de trabajar, y ellos nada más se cansan el ratito en que trabajan y cuando regresan a la casa ya no hacen nada y la mujer los atiende, aunque ande cansada y haya trabajando todo el día.

Se les pregunta cómo es la forma de relacionarse entre hombres y mujeres en su comunidad. Responden que en la ciudad ese aspecto ha cambiado mucho, porque en el rancho, cuando se quieren juntar (en pareja), les piden a los papás que pidan a la novia, y en cambio en la ciudad simplemente se van juntos de sus casas sin avisar a sus padres. Explican que antes los papás les avisaban a sus hijas cuando algún hombre las pedía y ya se tenían que casar, algunas les iba bien, y a otras no, pero se trata de algo que ellos veían normal, pero ahora se dan cuenta de que estaban mal, porque las muchachas deben casarse con alguien que quieren y no con quien les impongan.

Se le pregunta si consideran que en esos casos, los usos y costumbres están mal y a qué se deben ese tipo de decisiones, si se toman por que son consideradas algo normal o si es por necesidad. Responden que no las consideran buenas, porque es discriminación para las hijas y ellas son las que deben decidir con quién juntarse. Explican que hay algunas costumbres que no se pierden aunque se vayan a la ciudad, por ejemplo en el caso de los hombres, todos tienen que ser mayordomos en el rancho al menos un año en su vida, y tienen que pagar todos los gastos de la fiesta patronal. Si no se cumplen ese tipo de costumbres, se les deja de considerar como parte de la comunidad o que ya no pertenecen al pueblo, pierden el derecho de ir al rancho.

Se les pregunta cómo creen que es el trato en la comunidad hacia quienes son homosexuales. Responden que todos tienen derecho a ser respetados por igual, pero la gente muchas veces se burla o habla mal de ellos. Algunas personas en el rancho sí los discriminan mucho, pero nadie los puede hacer a un lado y de todas maneras son aceptados porque son parte de la comunidad.

Se les pide que comenten en qué trabajan en Monterrey. Responden que Bordado, limpiando casas o vendiendo, pero que algunas tienen sus trabajos como vendedoras o en las fábricas. Por otro lado los hombres trabajan en la obra, la fábrica, de jardineros, o eloteros, hay otros que no hacen nada sólo se dedican a beber.

Se les pide que expliquen por qué la mayoría trabaja en el sector informal. Responden que por una parte se debe a que están acostumbrados a hacer esos trabajos, pero otros lo hacen por necesidad, porque no los aceptan en las fábricas por no tener estudios.

Se les pregunta si hay personas que envían dinero a su lugar de origen. Responden que muy pocos lo hacen, pero cuando se casan dejan de mandar dinero, otros mandan para los papás, para que se sostengan y puedan seguir trabajando en el campo.

Les preguntan cómo se sostiene la gente en su lugar de origen. Explican que algunas personas bordan blusas y manteles y se los dan a una persona que va a venderlos a una ciudad cercana, pero actualmente la gente del rancho tiene mucho apoyo, de programas, como oportunidades, becas, materiales para hacer sus casas, y gracias a esto ya no batallan y por lo mismo ya casi nadie manda dinero al rancho, y si lo hacen es para las personas mayores.

Se les pregunta si al llegar a Monterrey contactaron a alguna persona para que los ayudara a encontrar trabajo. Responden que casi nadie buscó ese tipo de ayuda debido a que la mayoría llegó vendiendo chicles y semillas y los hombres empezaron siendo jardineros, pero algunas personas sí llegaron a contactar a una señora de San Nicolás que les ayudaba a buscar trabajo, pero les cobraba por ese servicio.

Se les pregunta cuánto dura la jornada de las empleadas domésticas. Una señora explica que trabajaba de 9 a 3 de la tarde de lunes a viernes. Otra comenta que hay casas en las que abusan de ellas y las tienen trabajando todo el día todos los días, y a veces no les dan de comer y las tienen limpiando más de una casa. Otra explica que usualmente trabaja 3 días a la semana, llega a las 9 am y se va hasta que termina, en ocasiones sale a mediodía, pero a veces hay más trabajo y se queda el doble de tiempo y no le pagan más por eso.

Se les pide que comenten a qué les gustaría dedicarse si tuvieran la posibilidad de decidirlo. Una comenta que a ella le gustaría seguir estudiando, terminar la secundaria y la prepa para encontrar un mejor trabajo, al menos como secretaria o algo parecido. Tres de ellas comentan que quieren seguir estudiando, para poder tener un trabajo seguro, con sueldo y servicio médico, como en una fábrica, pero consideran que se trata de un empleo fuera de su alcance por la falta de estudios. Otra comenta que a ella le gustaría ser costurera, para tener su máquina y trabajar en su casa para poder estar con sus hijas. Finalmente una comenta que a ella le gusta andar en la calle, vendiendo semillas y chicles.

Se les pide que comparen la situación entre el rancho y la ciudad respecto a las oportunidades de desarrollo para sus hijos. Comentan que la educación es mejor en la ciudad, pero reciben más apoyo los niños que van a la escuela en el rancho, porque aquí batallan mucho para recibir apoyo, o les dan muy poquito.

Finalmente se les pregunta si en la ciudad los indígenas se consideran diferentes -respecto a la vestimenta, carácter, lengua, comida- a los mestizos. Perciben que en su colonia los nahuas son más tranquilos que los mestizos y más limpios, además que tienen costumbres y música diferente, pero muchos de sus hijos ya escuchan la música de la ciudad y hasta tienen los mismos vicios que ellos.

[Receso.]

Se reanuda la sesión; ahondarán sobre cómo fue su llegada a Nuevo León.

Catarina dice que llegó aquí desde los 14 años; venía con su hermano, él debía tener 20 años. Trabajó y se devolvió al pueblo; ella se quedó. El plan original era que ambos se quedarían aquí, pero sus papás lo llamaron a él, para que los cuidara, y se regresó. Ella no piensa volver al pueblo; de aquella partida hará ya 10 años. Catarina lo que quería era continuar estudiando; en el pueblo, las gentes solían pensar que las mujeres no tenían que estudiar, y ella quería. Llegó acá y lo intentó, pero las cosas se complicaron “no había apoyo”, y dejó los estudios. Allá hizo la primaria; acá no pudo concluir la secundaria. Actualmente está a punto de terminarla, en el INEA, abierto. Pero en ese entonces tuvo que entrar a trabajar a una casa. Se le comenta que, en ciertos casos, las patronas buscan meter a estudiar a sus empleadas domésticas; “sí; pero en este caso, no”. Su hermano la apoyaba en aquel entonces, pero él también trabajaba y las cosas se le dificultaban. Ella tenía que moverse mucho sola, y con amigas que ya estaban aquí y la orientaban. Ella es nahua, de Hidalgo. Dice que, por el idioma, no batalló. Ella ya hablaba español, y dice que ya olvidó lo poco que le había aprendido a sus papás del náhuatl; no buscaron impartírselo mucho. El pueblo donde vivía, dice que desapareció como comunidad nahua y que ya casi nadie lo habla por allá, o que quedan pocos. Roberta dice que los papás allá decían que no era necesario estudiar, sólo aprender a cocinar. “¿Y quién está batallando”, se dice con ironía.

Se les comenta que si esa dinámica de las mujeres que no estudiaban tenía que ver la confianza en el matrimonio tradicional, que duraba para toda la vida -para bien y para mal- y donde el hombre se hacía cargo de la mujer. Contesta que a su mamá la casaron sin conocer a su papá; los familiares mayores acordaron el enlace. Su madre es del estado de Hidalgo, dice Catarina; su padre, de San Luis –ambos nahuas. Tenía un tío en Matlapa SLP, y él conoció a su padre; le comentó que conocía a una muchacha que estaba soltera, una sobrina de él -madre de Catarina- “te la voy a traer”. El tío creía que su papá era soltero, pero resultó que ya tenía otra esposa y diez hijos; de todos modos, el enlace se dio. Los casaron por la iglesia, sin conocerse. Su papá tiene 92 años; su mamá, alrededor de 60. Pero sí han vivido bien, valora.

“Es que a veces sale el matrimonio así, a veces sale” dice Roberta. Cuenta que una de las muchachas que estaba presente en la sesión anterior y que está por llegar, así se casó, por acuerdo, y las cosas le han ido bien. Sus papás fueron los que se pusieron de acuerdo. El esposo de la mujer en cuestión es sobrino de Roberta; la ahora esposa, cuando se casó, tenía 13 años. El sobrino trabajaba mucho y tenía buen trabajo, no tomaba, de acuerdo que a la suegra eventual le pareció un buen prospecto; el sobrino también les prestaba dinero cuando les hacía falta. Fue la suegra la que le propuso el enlace a la madre del sobrino. “No sé, mamá; ta chiquita”, cuenta que pensaba el sobrino; pero así se arreglaron. Se casaron en Ilimatlán, con el padrecito; le dijeron a la muchacha que le contara al sacerdote que ella misma escogió al muchacho y ya se quería casar -es decir, que mintiera. Pero las cosas han ido bien.

Se les pregunta que si siempre que se casan se van al pueblo a hacer la ceremonia. Dicen que unos sí, otros no. -¿Qué diferencia hay entre casarse allá, y aquí? Consideran que es muy diferente; allá, dice, hacen la boda dos días, dos noches y hay baile; acá nomás un día. Allá, coronas de flores, matan marrano; aquí no. Algunos continúan pero no todos, como allá.

Se les pregunta si cuando los papás arreglan la boda, sólo las mujeres disienten pensando que debería ser de otra manera, o también los hombres no están de acuerdo con ese proceder. Roberta opina que “unos así dicen, pero pos ni modo, qué más haces, antes así nos casaban; ahorita ya no: ellos escogen”. Aunque luego repara; su hijo está divorciado, y él había escogido a su pareja; “la primera, que tú escogiste, no te salió; ahora te la voy a escoger yo”, asevera.

Sobre si la obediencia al dictamen de los padres tiene que ver con una cuestión de respeto. Dice que

antes hacían más casos que ahora; ahora, aunque les digan, ya no hacen caso.

Catarina dice que a su hermano, que se quedó en el pueblo, le va bien. A pregunta expresa, dice que pocos de los que vienen a trabajar se quedan aquí; la mayoría se regresan porque tienen su familia allá. Del resto de las presentes, dicen que todas -antes de llegar aquí- se conocían en el pueblo. Incluso las que viven en otras colonias de Nuevo León, como Fernando Amilpa en Escobedo.

Más adelante Roberta cuenta que ella llegó después que su hermana Victoria a Nuevo León. Ella estaba en Veracruz, donde se había juntado con un hombre y tenía de él al mayor de sus hijos; el hombre había migrado con la idea de trabajar y enviar dinero, pero “le salió malo”, y nunca llegaba nada para allá.

Ella pensó en venir aquí para ver cómo estaba la situación. Ella preguntaba a los otros que venían y volvían al pueblo sobre el hombre; le decían que estaba aquí, pero no daba noticia ni enviaba dinero.

Lo que le convenció de quedarse acá, fue que le faltó el dinero. Pero ahorita, confiesa, se arrepiente de haberse venido para acá; el mayor de sus hijos le ha resultado problemático, con problemas de drogadicción; cree que si se hubieran quedado allá, no hubiera caído en eso. El mismo muchacho le dice que, si estuviera en el pueblo, él seguiría estudiando, que otra vida hubiera tenido. Que si hay diferencia entre los hijos que nacieron allá, y los que nacieron aquí; en su forma de ser -se les pregunta. El arraigo y la identidad. Roberta dice que los ve igual; las demás consienten. Menciona que incluso, entre los hijos de las presentes, algunos sí hablan el náhuatl y otros no, pero todos se llevan bien.

Victoria cuenta que ella llegó primero a Tampico; tenía a su esposo; la segunda de las niñas se la quitó su suegra, cuando tenía un año y medio; eso provocó que su esposo empezara a manifestar una adicción al alcohol; una depresión que se prolongó por un buen rato, y trabajaba pero no le daba dinero para ella y su niña. Llegaron a Tampico; ahí nacieron sus hijos. Como la cosa no prosperaba, ella buscó el apoyo de una tía en Tampico, y ésta le recomendó algunos lugares donde trabajar y que viniera a Monterrey, donde ya estaba su mamá. Roberta dice que, por aquellos tiempos, corría el rumor que aquí regalaban dinero y despensas a los pobres; “y sí era cierto”, confirma Victoria; antes, relata, cuando llegamos. Una tarde le comentó a su esposo que, con él o sin él, ella vendría a Monterrey con sus hijos; se subiría al tren. El esposo se animó y dijo que cambiaría; vinieron para acá cuando correrían los primeros años de la década del 90 -antes del 93, en cualquier caso. Él ya había venido antes y sabía dónde estaba su suegra; dejaron lo que tenían en Tampico; es muy difícil cuando uno llega, dice. Llegamos con un señor, conocido de su esposo o familiar, que les “prestó” un terreno federal, donde le pagaban un poco de renta y levantaron un tejaban, cerca del río. A cada persona les cobraba 20 pesos; allí durarían medio año apenas. Una tarde, al regresar de la ciudad, había tumbado el tejabán; no supo por qué. Los echaron. Luego repara: una vez les aplicaron una encuesta y ella dijo la verdad, que pagaba renta por el sitio donde vivían, 20 pesos por semana. Había más tejabanes en la zona, y más familias nahuas pero no se atrevió a acercarse con ellas a pedir asilo. Por un conocido de su esposo, contactaron un nuevo apoyo. Su mamá estaba cerca; pero no recurría a ella por temor a que, si se acercaba, echaran también a la señora -estaban condicionados. Fueron con este hombre que conocía su esposo; tenía un cuarto en las inmediaciones de un solar; les prestaron ahí, aunque ellos quisieron pagar; duraron cinco meses. Un día, de repente, llegó el dueño verdadero de la casa, y pues también los echó, tumbando el cuarto. Le pidió permiso a una señora que tenía un terreno cerca de ahí; les dio chance. Consiguieron maderas usadas, tablas y empezaron a desazolvar para levantar el tejabán nuevo. Su mamá se les unió aquella vez, en solidaridad.

Pero no había peligro, antes; considera -sólo el agua del río, cuando crecía. No había luz pero no teníamos miedo, no pasaba nada; varias de las demás la secundan en esto -aunque hablan menos el español y están más calladas. El caso es que, en aquel lugar, duraron años. Les aplicaron muchas encuestas donde les amenazaban o les prometían un terreno; lo que provocó mucha desconfianza en

la comunidad para con estas actividades. No recuerda a quién representaban estas personas.

Un día fue Carmen Farías al sitio. Comenzaron a hablar; le explicó que ya no querían más encuestas. Invitó a Farías a su casa y empezaron a platicar más a fondo sobre la situación de la comunidad. Para ese entonces Roberta ya estaba aquí; sería el año de 1996. Ella le preguntaba; le contó lo de la gente que los entrevistaba y les pedía firmas, con promesas de reubicación. Habla de que también les pedían credenciales, actas, y ellos no tenían esa papelería. Dicen que ha cesado el problema ese, de que les pidan papeles, encuestas; que es mucho menos. Farías reaccionó a la problemática; se interesó y siguió preguntándole al resto de los indígenas en el lugar, obteniendo más o menos las mismas respuestas; también, las amenazas de que los correrían del lugar o incluso del estado. Se comprometió a ayudarles; las llevó al Ayuntamiento de Guadalupe, donde recibió ofensas por interesarse en el tema; Victoria se acordaba de la gente que iba a pedirles cosas, trabajan ahí algunos de ellos. Farías era cuestionada; que quien era ella para andar viendo por esos problemas. Finalmente, fueron consiguiendo cosas moviéndose con ella; de entrada, arregló cuestiones de papelería y, como se sabe, después obtuvieron las viviendas aquí, en Arboledas de los Naranjos. De los que estaban en el río, unos se fueron a Villa de García; salieron antes que los que están acá, en Juárez. Fueron muchas vueltas al Ayuntamiento de Guadalupe; ellos no se habían movido con ese ímpetu antes porque, o no poseían el dominio del idioma, o desconfiaban de que les hicieran caso, o temían que les fuera peor.

Un día los citaron, y rifaron las casas en la colonia; de eso hará 7 años, consideran, un mes de julio. Varias de las señoras nahuas vinieron con Farías en una camioneta a la incipiente colonia; Victoria llegó con su mamá, su suegra y sus hijos por su propio pie. Roberta estaba un poco reacia al cambio y llegó después; desconfiaba de la colonia. “Había puro monte”, cuenta Roberta. En el río, como quiera, tenían todo cerca: colonias, puentes, avenidas; eso les favorecía porque algunas de ellas se dedicaban a la venta de semillas y chicles en los cruceros, como han mencionado antes. Entre las razones por las que Roberta se resistía, es porque acá, a la postre, tendrían que pagar servicios; allá, no los pagaban y eso le permitía conservar un ingreso que le haría falta después. También desconfiaba del ambiente: había muchos “mariguanillos” y se antojaba ya la formación de pandillas. Les daba miedo. Después, poco a poco, los fueron conociendo, y se han ido acostumbrando, “te hablan donde te encuentran, te saludan y te respetan, los mariguanillos”. Los problemas eran con “las señoras grandes”. Mucha gente se burlaba de ellas por ser indígenas, por su idioma; se reían.

Su hija llegó a pelearse con otra muchacha; una vecina (mestiza) que siempre les echaba la basura a su casa; el conflicto fue creciendo y un día... intentaban llamar por teléfono a Ilatlán, desde un teléfono público. La vecina en cuestión las acosaba a un lado de la caseta, molestándolas y haciéndoles imposible la comunicación. Ya habían intentado hablar con la madre de la muchacha, de que la detuviese en su hostigamiento, pero no había respuesta. Su hija, que tenía por entonces 14 años... estalló y se fue a golpes contra la acosadora. Ésta solía además gritarles cosas en la calle y enfrente de su casa; su hija se preguntaba mucho por qué los trataban así las personas, por qué eran ofendidos, discriminados.

Algunos siguen discriminándonos, cuenta otra; que pinches indias, que no sirven para nada, les gritan. Siguiendo la plática, cuenta que una vez en los separos a donde fueron a terminar las muchachas en pleito, resultó que la madre de aquella muchacha era originaria de San Luis Potosí, también con raíces indígenas pero esto la madre no se lo había hecho saber a la menor en apuros. Sobre este tipo de casos, consideran que la verdad ya no es tanto; ha ido bajando en mucho el nivel de la hostilidad y, como han mencionado en otros momentos, hay gente mestiza con la que se llevan bien.

Se les pregunta qué consideran que aportan a Nuevo León, como indígenas. Se les comenta que, en otras pláticas, algunos han dicho “formas de organización”, “mano de obra”, “cultura”, “población”, etcétera. Como indígenas, comentan, hay mucha gente que ya sabe nuestras palabras y muchos ya saben hablar igual; hasta hay escuelas de náhuatl: eso es nuestro idioma, nuestras

palabras son las que aportamos. Menciona el caso de una mujer que conoce, que predica alguna religión, que empezó a platicarle en náhuatl: ella lo aprendió en el Centro Comunitario. Habla muy bien, califican. La música, es otra cosa; la comida, hay mucha gente que quiere hacer comida de la que hacemos nosotros. Coinciden en que la visión discriminatoria es que ellos -los indígenas- no tienen nada qué aportar. Algo que sí ha cambiado, sin embargo, es el interés por su lengua; algo que les resalta como bueno, por hablar dos idiomas. Victoria cuenta que les responda que ellos también pueden aprender náhuatl, como ella aprendió español, poco a poco, al llegar aquí. Cuenta de su interés en acercarse a más personas, diferentes de su comunidad, porque quiere aprender más, sobre todo español. Narran algunas anécdotas de gente a la que han conocido, que ha aprendido el idioma sin ser indígenas.

Por el lado de la religión, se confiesan católicas. Dicen que, sobre eso, cada quién sabe sobre la decisión que toma, a qué religión pertenece; lo respetan, pues. En su pueblo, la mayoría son católicos; a pregunta expresa, responden que allá también la comunidad respeta esa diversidad de culto. Aunque, comentándoles otras experiencias, sí reconocen que a veces otras religiones, distintas de la católica, no están de acuerdo con algunos de los ritos de su culto, como la Virgen de Guadalupe, la devoción a los santos y el empleo de íconos. Resaltan, por otro lado, que la gente de otras religiones sí consigue muchas veces salvar a las familias de problemas, como la violencia, el alcoholismo y la drogadicción.

Algunos de los hijos de las presentes han tenido problemas de drogas; una de ellas acudió con las hermanas de la religión, a ver si podían sacar al muchacho de su problema -pero no tuvo mucho éxito, en principio porque el muchacho se negó a asistir a las sesiones del culto aquél. Ella estaba dispuesta a cambiar de culto, si su hijo se acercaba; pero eso no se dio. Dicen que, de cualquier modo, los que se drogan más en la colonia “no son los de nosotros, son los mestizos”. Otra de ellas, madre de un muchacho con problemas de adicción, se lamenta un poco. Sobre por qué comienzan a drogarse los jóvenes, opinan que es porque se hicieron amigos de “los otros” -no indígenas- que ya tenían esos problemas. Que si las muchachas también caen en eso, no sólo los hombres -se les pregunta. Dicen que las afecta en mucho menor proporción -y que no son “las de ellas”, sino “las de los otros”.

Sale el tema de los policías, qué hacen éstos ante el fenómeno de la drogadicción; dicen que no mucho, que ya los conocen (a los adictos) y saben que sólo están drogándose pero algo así como que no dan problemas. Contestan que han tenido problemas de abuso de autoridad, pero no en grado considerable; reconocen que, más o menos aleatoriamente, los tratan bien o menos bien, o un poco mal, pero la balanza no se inclina a ningún extremo. El hijo de una de ellas comenzó a drogarse en la secundaria; ahí fue el primer contacto que tuvo con las autoridades al ser identificado portando la droga. ¿Cuándo vendían en la calle no había abusos de autoridad? A alguna que otra le ha tocado, pero no ha sido tan frecuentemente.

Problemas a los que se enfrentan los jóvenes nahuas: la droga, insisten. ¿En el pueblo hay esa problemática? Yo creo que ya llegó, responde. Los muchachos que van de aquí, la llevan para allá, y ahí ya hay también droga. Los que vienen de acá, van allá y venden y los meten en la adicción. Allá también ya andan con los pantalones bien anchos; la gente de nosotros se burlaban de cómo se vestían nuestros hijos. Pero, luego, mucha gente de esa que se reía viene para acá y también se compran ropa así, reflexionan.

Costumbres afectadas en el pueblo con la gente que migra y vuelve... Ha cambiado mucho; ya no es igual. Ahorita casi ya no tienen la costumbre que tenían, dice Cata, de su pueblo en Hidalgo, a donde más o menos vuelve cada año: allá ya no se habla en náhuatl, totalmente. No hacen las fiestas patronales, casi. En Ilamatlán sí se continúa; creen que allí nunca se va a perder, mucho menos el uso del náhuatl; sí aprenden español, pero en la escuela. Allá no creo que se pierda, piensa Roberto. Cata cree que en su pueblo se perdió porque está más cerca de ciertas ciudades. Aunque las de Ilamatlán mencionan algunos pueblos aledaños donde ya empieza a perderse, aunque poco, el idioma.

Sale un tema delicado, la prostitución infantil en la colonia Arboledas de los Naranjos, y la sexualidad precoz. Creen que sigue igual, porque las muchachas salen embarazadas a los 14 años -pero “son las de aquí”, las mestizas. Casi, de los nuestros, muy pocos son los que tienen esos problemas. Sobre la responsabilidad de los hombres nahuas, que en la plática se han quejado un poco de ellos; no se hacen cargo de la manutención, presentan problemas de alcoholismo... ¿cómo se ve el divorcio ante eso? Los grandes lo siguen respetando, y viendo mal el divorcio; creen que las nuevas generaciones no. Una de ellas se ha separado y juntado con otra persona, porque no le salió bueno; “si te mantiene bien, tienes que aguantar; si te trata mal, no vas a estar aguantando que te trate mal”. “Si el que se divorcia es mi esposo, sus papás si lo van a apoyar; yo si me divorcio, mi papá no me va a apoyar”, dice otra de ellas. También, si te tratan bien y te divorcias, pierdes el apoyo y el visto bueno de la comunidad, más o menos dan a entender. Era tabú eso antes, coinciden. Por ejemplo, cuentan, mucha gente era golpeada -hablan, obviamente, de mujeres- y se aguantaban; “allá en el rancho todo se aguantaba... todavía mucha gente allá se aguenta”. Mencionan un caso, más o menos entre líneas, de que eso sigue sucediendo acá, aunque menos. Una mujer nahua que mantiene al esposo, y es golpeada por él. Si se divorcian, ¿tienen el respaldo de la comunidad? Las critican mucho, las ven mal; pierden el respeto. Una de ellas habla de su caso particular, que coincide.

Sobre los matrimonios, y la edad en la que se da. Sí es tema de sorna, si al hombre se le pasa la edad. Una de ellas, dice que en lo personal la edad ideal es la de 30 años, para que un hombre se case, ya consciente de sus responsabilidades. Sobre si procuran que se casen sólo entre parejas de la misma etnia, como se da en ciertos grupos... responden que no hay problema. “Cada quien su casa”. Si él es nahua y ella no, o viceversa, no hay problema. Muchos de nosotros aquí son hijos de personas que ya se juntaron con mestizos, y no hay problema. “Se dice que nosotros los indígenas somos más mexicanos que los mestizos”.

En salud, ¿de qué se moría la gente en el pueblo? Nadie sabía allá de que se muere. Hablan de un caso de un señor que murió y el curandero había dicho que no se iba a curar, porque tuvo relaciones con muchas mujeres y había que conseguir cosas de todas ellas para hacerle la limpia, lo cual era imposible. Pero nadie sabía de qué se moría la gente. No había doctores, no había nada, dónde ibas a ir a consultar. La expectativa de vida es mayor aquí que allá, por los doctores, coinciden. Hablan de las parteras, “por eso a veces se moría la que daba a luz, también”. En el rancho ni siquiera sabíamos dónde había doctores. Comprábamos, a veces, el medicamento en las tiendas; venían a veces -como brigadas o gente que se los hacía llegar; pero no médicos. A veces se enfermaban, de que le duele la mano, o la cabeza, y ya al otro día que había fallecido... de repente. No había estudio, que si tenía alta presión o diabetes. Ahorita, dicen que se enferman allá, de alta presión; lo checan en la clínica, que ya la hay.

Sobre los curanderos y chamanes, que sale a tema, comentan... a veces te dicen que, es que alguien te tiene envidia; consultan el maíz. Los curan con plantas, huevo, aceite... pero nada más, sin saber qué es lo que te duele. Ahorita dicen ya saber qué les pase, porque cuando se enferman van al hospital y les dicen qué tienen y cómo curarse -así ya no le echan la culpa a otros, por ejemplo, como cuando acusaban mal de ojo o envidia. Muchas personas dicen que “el agua ya no te conoce, porque te saliste del rancho y te fuiste de aquí”, así dicen, todavía. Ellas dicen que, a veces, siguen creyendo en eso; que los remedios empleados en eso, sí funcionaban en muchos casos. La medicina natural, si la siguen usando... dicen que sí. Pero aquí ya no, porque aquí no hay esas hierbas, como allá, que hay una gran variedad con funciones medicinales. La clínica allá es como un centro de salud.

Aquí, lo que tienen es Seguro Popular. Tramitaron por medio de una brigada; el Seguro Popular no les cuesta; van a la clínica 30, de Guadalupe. La esperanza de vida en el pueblo dicen que era... “allá viven más tiempo”. Hablan de la suegra de una de ellas, que vivió cerca de 120 años; se vestía con la ropa de... “los indígenas, como nos dicen”. La ropa de bordado, la bata larga. Aquí el promedio, calculan, es de 60 a 50 años. Creen que allá duraban más por la alimentación, pura

comida natural. No se enferman tanto, allá. Por qué ya no preparan esas comidas aquí; sí hay los ingredientes, pero cuestan... allá estaban a mano, en el campo. Bromean sobre que también aquí ya se contagiaron de enfermedades psicológicas como el stress, la ansiedad, la depresión... allá no había eso, vivían tranquilos; aquí, con miedo, con temor, con prisa... y ahí es donde empiezan el resto de las enfermedades físicas, opinan.

A la edad de sus hijos, creen que vivían mejor ustedes... piensan que, a la edad de sus hijos, ellas estaban mucho más sanas -coinciden todas. Los niños se enferman bastante aquí, porque comen muchas cosas que les hacen daños. En el rancho, hace frío, los niños andan sin nada... y no se enferman. ¿Mayores o peores esperanzas de vida aquí que allá? Tendrían mejor salud allá, que aquí. Por eso algunas quieren regresar allá, para curar sus órganos. Aquí hay mucha contaminación. Lo que les gustaría cambiar en ese tema es que no tiren tanta basura en su colonia, que dejen de quemarla; toda la ceniza cae sobre los niños en el kínder, y el humo. La basura ya no pasa en la colonia; o lo hace una vez cada mes y medio. No saben por qué dejaron de ir.

[Receso.]

Reanudan. Hablan de los planteles educativos en su región. Catarina dice que había en su pueblo de Hidalgo había primaria pero la secundaria les quedaba muy lejos. Victoria dice que, en su rancho de Iamatlán, sí había escuela pero nada más la primaria, antes; los que tenían su dinero... iban a la escuela; los que no tenían, no. Lo costoso no era el viaje, sino los materiales y las cuotas. Además, la gente decía que no era importante. Lo importante es crecer y aprender a cocinar, bordar, dice Roberta; para los hombres, era trabajar la tierra, sembrar chile, frijol; la escuela no. Ahora ya cambió: es importante la escuela. Siguen trabajando el campo; unos sí, otros no. El campo les daba para comer y vivir en ese tiempo. La primaria era bilingüe; ella sólo asistió dos años. El maestro en ese entonces, de cualquier modo, casi sólo les hablaba en náhuatl. Ella dice leer en español, un poco, pero no entiende bien lo que dice, qué significa -es decir, sabe cómo pronunciar las palabras escritas, pero no sabe lo que significan muchas de ellas. Se dio cuenta que era importante aprender el español, cuando tuvo hijos y, acá, en la escuela... batallaba para ayudarles con sus tareas. Ahora los muchachos que ve, dice, ya entienden; también porque los maestros les hablan en español. En Hidalgo también el maestro era bilingüe, responde Catarina. Les parece que era más pertinente eso, enseñar mitad en español, mitad en náhuatl.

En el pueblo estudiaban más las mujeres, a pesar de que eran los hombres quiénes -se suponía debían prepararse, puesto que las mujeres tenían destinado, al menos en supuestos, las tareas del hogar. Aquí creen que hay más mujeres estudiando que hombres.

Entre otros temas, sale que alguna de ellas ya no ha regresado al pueblo; se menciona, entre líneas, que hay algunas personas en el pueblo que ya no las ven bien, porque se vinieron para acá. El año pasado nos dijeron muchas cosas; hacen referencia al caso de una muchacha náhuatl que falleció aquí, residente en la colonia Fernando Amilpa de Escobedo, y que eso les trajo malos comentarios en el pueblo.

Volviendo a lo de las escuelas, mencionan que también había kínder. ¿Escuelas de oficios? -No. Ahora sí hay, la secundaria y la prepa, a la que llaman "la teba", comentan medio risueñas. ¿Son diferentes las escuelas aquí que allá? Piensan que sí, dan más educación aquí, "aprenden más bien las muchachas", escriben más bien, más derecho; allá, les pedían favores a las que se supone que sabían escribir, y no las escribían bien. Creen que se debe al bajo nivel de los propios maestros; mencionan que algo tiene que ver el que hablen los dos idiomas. Coinciden un poco con el comentario de Porfirio en otra sesión, que el que los maestros dedicaran tiempo a una y otra lengua afectaba, en razón a que ocupaba mucho tiempo en detrimento del resto del programa. Sin embargo, rescatan el derecho a aprender náhuatl. La mayoría de las que viven aquí aún les enseñan el náhuatl a sus hijos. En la casa hablan náhuatl; cuando salen, un poco menos.

Sobre la inquietud personal de seguir estudiando, la mayoría de las presentes la tienen. Muchas de ellas llevan el programa abierto del INEA cursando los últimos bimestres del nivel secundaria;

otras, primaria. Victoria y Catarina lo expresan directamente; Victoria dice que a ella le gusta mucho estudiar; Catarina había dicho que ésa, estudiar, era su intención cuando llegó, puesto que en el pueblo su padre no la dejaba. Lo que les impide estudiar es la pobreza, el trabajo y las obligaciones domésticas; piensan que necesitan una beca para poder salir adelante. Actualmente ninguna cuenta con un apoyo en ese sentido, contestan a pregunta expresa. Dicen conocer a más señoras con intenciones, trucas o difíciles, de continuar estudiando.

Genoveva dice que ese fue su caso; terminó la primaria, pero la secundaria ya no pudo concretarla porque se vio obligada a trabajar para sacar adelante a su familia y a sí misma. Algunas de ellas, cuando niñas, comenzaron a estudiar a instancias externas; sus familiares fueron amenazados por autoridades: si no las metían a estudiar la primaria, les iban a quitar a sus hijos. Los esposos, todos los hombres, nomás se dedican a la jardinería, y no tienen trabajo seguro; por eso todas las mujeres trabajan, por si el esposo no gana, garantizar la continuidad del sustento mínimo.

Sus hijos, en ese sentido, la mayoría terminaron la secundaria o cursan actualmente la primaria; una de estas muchachas era estudiante destacada en la primaria y secundaria, pero después ya no alcanzaron a pagarle la prepa y, cuando hubo un poco de manera, ya había perdido el interés por continuar.

¿Licenciatura o técnica? Les gustaría una licenciatura para sus hijos, aunque explicándoles qué es una carrera técnica la ven como una opción asequible. ¿Dificultad para acceder a las escuelas aquí? Dicen que no hay dificultades: ni por idioma o por cultura; nada. No batallaron para meter a sus hijos a la escuela.

La primaria en la colonia no es bilingüe, ni la secundaria cercana. Viene un maestro a la primaria, de vez en cuando. Sacaban a los niños que son nahuas y les daban una clase de náhuatl. Lo veían bien, aunque por otro lado no les parece que los saquen, piensan que es como segregarlos y prefieren que les den a todos parejo: nahuas y no nahuas. En el Centro Comunitario Intercultural que está en la colonia tiene ya rato que no hay maestro de náhuatl. Piensan que sí es necesario que esté ahí, que haya un maestro de su lengua madre en la zona; también, para que aprendan los que no saben. A ellas les gusta que los demás aprendan su lengua. Sobre el maestro de náhuatl en el Centro Comunitario, retoman... es necesario porque muchos mestizos nos dicen que quieren aprender. Se les explica que también hay pocos maestros, y que también por eso es necesario que más indígenas estudien carreras universitarias que los avalen y capaciten para poder difundir su propia lengua. Por el lado de las ganas de seguir estudiando, piensan que en la comunidad hay muchos que ya no quieren, porque ya se casaron y tienen hijos; y de los que sí quieren, en principio piensan que es igual entre hombres y mujeres el deseo de estudiar... aunque luego piensan que hay más interés por parte de las mujeres. Entre las razones por las que, consideran, abandonan los estudios está el miedo a no poder salir adelante académicamente, tanto por una subestimación de su propia capacidad como por falta de recursos económicos. Más allá de eso, piensan que aquí sus hijos tienen más oportunidades de salir adelante que sus hijos; pero lo que no tienen es apoyo económico; en el pueblo hay menos oportunidades para desarrollarse, pero hay más apoyo. Creen que “no le echan ganas aquí”, que es menos que en su lugar de origen.

Piensan que son necesarios apoyos y becas; de lo que hay que cambiar, que hubiera más oportunidades para los indígenas, “porque a veces tenemos más habilidades que los mestizos”. Se consideran más creativos y más disciplinados. Se les pregunta sobre habilidades en las que piensan que destacan, o destrezas natas por el hecho de ser nahuas; contestan que el dibujo y, en general, cosas que impliquen creatividad o apelen a lo armónico u estético. Batallan con el inglés y las matemáticas -como la mayoría. Hablan de un apoyo que recibía la muchacha que destacaba en la escuela; mil 500 pesos al año, por parte del Ayuntamiento de Juárez. La preparatoria no está cerca de la colonia, comentan.

Cambiando hacia el tema de violencia, del que ya se ha hablado antes saliendo entre otras pláticas... piensan que sí han sufrido violencia, sobre todo psicológica y ésta estriba principalmente en la

discriminación de la que son objeto, las ofensas y burlas. Ahorita ya no tanto, pero cuando llegamos... para mí, me arrepentía de cuando llegué aquí -dice Victoria. Que somos indias, que no vestimos como ellos. Habla también del dolor que sienten cuando ofenden a sus hijos en la escuela.

Se les pregunta si a los hombres los discriminan igual; indios borrachos, les dicen. Por eso los hombres cuando hay mestizos hablan español, no quieren hablar en náhuatl. Que si la violencia no llega a los golpes... dicen que no. A veces mucha gente se arrepiente, dice Roberta, porque los colocaron junto con los mestizos. Porque donde vivíamos, a la orilla del río de Guadalupe, éramos puros nahuas, conocidos. También me arrepentía por lo mismo, dice Victoria, pensaba por qué no me quedé en el río; ahí nadie nos decía nada. Cuando llegamos aquí, la verdad, me daba miedo salir... por las palabras que nos decían, y las personas que vimos, que no son de la misma gente que nosotros.

En la comunidad, responden, no había problemas. Era tranquilo, aunque vivíamos con hambre, con pobreza pero bien tranquilos, felices; no había enfermedad, problemas, no había miedo. Ahorita ya cambió, ya está igual; incluso, cuentan, cuando van para allá su misma gente los discrimina, les dice cosas.

Unos dicen que ya no somos de ahí, y que ya no vayamos. Si un muchacho de los que ya viven aquí entra en el baile, y otro de los que siguen allá le provoca... al que agarran es al de aquí. Lo meten a la cárcel y les dan sus chingazos; váyanse para allá, ustedes no pertenecen aquí, ya son de Monterrey. Hay gente que te habla, pero nomás de la lengua para afuera.

Creen, a lo mejor, que hemos cambiado para mal; pero no, somos de la misma gente, los mismos. ¿Gente que se quiera venir para acá, del pueblo? Vienen todavía, pero después... las que nos dicen cosas no vienen, son sus hijos o sus nietos los que vienen. Digo, nos tratan mal, pero ahí vienen atrás de nosotros. Ojalá vinieran todos para acá, para que vieran y nos acompañen y sepan que somos buenos acá.

Se les pregunta si no han seguido sus fiestas acá, dicen que no; nada más el carnaval, por febrero. Consideran que lo que les falta para hacer algo así es organización; ya han dicho que en la comunidad hace falta ahora alguien que cohesione y eche andar en conjunto. Una fiesta como las de allá se lleva mucho dinero. ¿Hay espacio para hacerlo, en cualquier caso? Podemos hacerlo entre todos; allá dura 8 noches. Aquí, si quisiera la gente podríamos hacer una fiesta entre todos, aunque no sería igual que allá. Saben que los mixtecos hacen la fiesta de San Andrés; una vez las invitaron. Ahí donde vive Arcadio, dicen. Ellos se llevan bien y se cooperan; cuando llegamos empezaron a juntar comidas -observan. Aquí se pudiera, si hubiera una persona que hablara y nos organizara, pero no creo que se haga. Victoria dice que metió un proyecto, que les explicó que era para una vez, no para toda la vida; sacó las firmas, le dieron el proyecto, pero no asisten todas las personas. Consiguió cuadrillé para bordar, material. Su idea era que, de los productos, al venderlos, pudiera garantizarse la nueva adquisición de material. Les gustaría que la gente se acercara más.

Termina la sesión.

Relatorías de los grupos focales para el diagnóstico del proyecto Yoania

ANEXO 4

RGFDY2

Datos de identificación

GRUPO NAHUA

FERNANDO AMILPA: ESCOBEDO

Se explica el proyecto a la población. Comienzan por el tema de identidad. Se les pregunta: en su comunidad de origen, ¿quiénes son las personas que toman las decisiones que los afectan a todos, o qué persona? Responden que hay machistas; a veces las decisiones las toman los hombres. Los hombres te dicen cosas, dice una mujer; antes yo me dejaba, pero ahora me tengo que defender: ahora tenemos ayuda de las mujeres que nos apoyamos, por que los hombres, no.

Aquí, en la colonia, ¿quién toma las decisiones? Por ejemplo algo relacionado con la comunidad, ¿quién decide? Ahorita ya cambio ya hay mucho apoyo, dice una. Otra: ahora somos las mujeres quienes tomamos las decisiones, por las prioridades que hay en donde vivimos, porque en las colonias donde vivimos somos más mujeres.

En el entorno familiar, ¿quién toma las decisiones? Ahora yo las tomo, yo las tengo que tomar en mi casa; quisiera tener un hombre que tomara las decisiones en la casa pero no, yo las tengo que tomar como padre, como madre; tengo mi esposo pero él no tiene, ese papel, la iniciativa.

Llega otra mujer a la reunión, joven; Mónica, con dieciocho años radicando en Monterrey; se le explica el proyecto. Continúan; se pregunta: ¿qué diferencia encuentran ustedes entre vivir en su pueblo y aquí? En mis tiempos, responde una, cuando vivía en mi pueblo no había apoyos de gobierno: teníamos que salir a vender a otros pueblitos para salir adelante. En cambio ahora de todos les dan apoyo. En la ciudad hay mucha diferencia porque aunque no haya estudios (como en mi caso), pues hay trabajo, hay casa, y más oportunidades. Yo trabajaba en Tampico, dice otra; no tenía mamá, murió; me quedé con mi abuelita y me fui a Tampico a trabajar.

La diferencia principalmente... ¿es que hay trabajo?, se pregunta. La diferencia es que aunque no tengas estudios, aquí encuentras; a diferencia del pueblo, aquí hay más. Sí, confirman. Siempre, casi, he vivido aquí, pero allá es más tranquilo que aquí, dice una más.

¿Ustedes se consideran indígenas? Tres dicen que sí, al unísono. Otra comenta: en mi caso no me gusta negar de donde vengo; antes, cuando hablaba náhuatl, la gente se te quedaba viendo feo. Por eso yo me equivoqué, cometí el error: yo nunca se los hablé a mis niños para que no lo sufrieran, pero sé que está mal, porque pues no saben. ¿Ellos tienes interés por aprenderlos? Sí lo hablan, porque lo han escuchado; pero no sé si tengan el interés de aprender. Una que otra palabra sí la entienden.

¿Y por qué más se consideran indígenas? Por mi cultura, y estoy muy orgullosa de ser mujer indígena; por mi pueblo, por mis costumbres: eso me hace estar orgullosa de ser indígena, por todo el país de México, mi cultura, mis costumbres, eso me hace enriquecerme más.

Los hijos de migrantes indígenas, ¿todavía se consideran indígenas? Yo considero que sí, dice una; les digo a mis hijos que no se crean de la ciudad, porque son indígenas. ¿Cómo vas a negar que sus papás son indígenas? A lo mejor son diferentes, no aparentan ser indígenas, pero son míos, son de mi sangre, no lo puedes negar. Otra comenta: se podría decir que mis hijos son mestizos, pero ellos dicen que son indígenas. Dicen “mi mamá es indígena y yo soy indígena”; aunque hayan nacido acá - en la ciudad. Otra toma la palabra: mis hijos nacieron en Tampico y la niña nació aquí; casi no conocen el pueblo.

¿Quiénes pueden decir quién es indígena quién no lo es? No podemos decidir por otras personas, depende de cada uno si se considera indígena o no.

Cuándo se llega a la ciudad, ¿se mantiene esa identidad? Una dice: cuando se llega a la ciudad se pierde un poco. Hay muchas cosas que no se ven tanto; por ejemplo: el Día de muertos. Yo les digo a mis hijos que el halloween no. En mi pueblo hacemos todo el Día de muertos, se hace altar: es diferente. Otra comenta: Lo que no se pierde son las posadas, las posadas sí las hacemos aquí. La confirman: sí, no sé de quién fue la iniciativa, pero aquí seguimos haciendo las posadas. El carnaval también lo hacemos; algunos no se quieren disfrazar, nos dicen “locas”. Pero no importa lo que diga la gente: yo me voy a disfrazar, dice una más. Es que es parte de la identidad de Veracruz, responde otra. Algunos ya se creen de la ciudad, no quieren participar. No he participado mucho por el trabajo, pero uno está ahí para cuando se ofrece, comenta.

Dicen que para relacionarse con las personas cuando no las conocen empiezan por preguntarle su lugar de origen, su lengua, si son de Veracruz. A veces te dicen que no aparentas ser así (la mujer se refiere a que, por su tono de piel, no creen que ella sea una mujer de indígena). Eso también es discriminación, opina otra; porque a veces te dicen: “¡Esos los de la Alameda!”. Pero yo también soy de esos: voy incluida yo porque también soy indígena. Sí, habla la primera, lo que pasa es que mi abuelita era blanca, pero yo no soy blanca.

Otras refieren a pregunta expresa que en el trabajo batallan a veces relacionarse por la discriminación. Les dicen “tácuaras”, dice una y otra confirma: una vez yo escuché en el trabajo y les dije: “¿Qué es eso? Pues tranquila porque yo también soy de ahí, así que te me calmas”. Mi hija mayor, comenta otra, en el trabajo no lo habla; ella sabe unas cuantas palabras, pero las más chicas no quieren ya. A veces mi hija me pregunta: “¿Qué dijiste, mami?”, porque ella escuchando y no sabe qué es, dice una tercera.

¿Hay cosas que les gustaría cambiar en su estancia aquí en la ciudad, sobre su identidad, su idioma?, se les pregunta. A mí no me gustaría que me cambiaran mi lengua materna, porque es algo que enriquece mi identidad; me gustaría que no me discriminaran. Está difícil, comenta otra. Al menos en la ciudad ya están un poquito más conscientes de que sí hay mujeres y hombres y niños y niñas indígenas que merecen ser respetados, dice la primera. Otra habla: cuando vamos a la danza algunos muchachos dicen “¡Mira, las momias!”; “¡Las indias se van a bailar con sus faldotas!”; y yo le digo a mi hija: “Déjalos que hablen, ellos no saben lo que dicen”. Se ve bonito cuando bailamos, porque traemos una falda larga que bordamos; bailamos bonito.

Se entra al bloque de equidad de género; comienza por preguntar algo cercano: ¿hay una diferencia en el trato entre personas indígenas y no indígenas? Creo que sí; si vas a una institución y eres indígena el trato es mucho más diferente, sí es muy diferente: te pueden atender muy bien o muy mal por ser indígena. En cambio, con las personas mestizas, como ellos no tienen la penca del maguey en la frente, les dan otro trato. Te dan vueltas o no te atienden porque no eres de aquí. Otra comenta no recordar que le haya pasado eso.

Se les plantea: entre hombre y mujeres, ¿hay diferencia en ese trato? En mi caso, habla una, mi marido no tiene autoridad en casa, pero conmigo sí; si él me dice no, es no: se tiene que hacer lo que él me diga. Y, en los trabajos, ¿hay diferencia para hombres y mujeres? No, yo creo que ya no es tanto, opina. Otra secunda: sí, no hay tanta diferencia.

En la familia, ¿quién debe cuidar a los hijos y hacerse cargo de su educación? Una opina que la madre, otra que el padre; una tercera piensa que ambos, pero: a veces no pasa eso, es más la ama de casa la que ve a los hijos, los educa, todo. Y más en la comunidad... allá pasa más eso. Otra comenta: en mi casa ya no siguieron estudiando mis hijos porque cuando les tocó yo no tenía apoyo de ninguno. Me decían: “Tú estás sola, mi papá no hace nada, tú no vas a poder”, y por eso no quisieron estudiar: igual y fue un error.

A pregunta expresa responden que también en el pueblo es el que manda o decide, pero que vienes a la ciudad y aprendes otras cosas, técnicas nuevas, comentan. Creen que es casi siempre la mujer la que se desempeña para tener más para sus hijos. Creen que continúan haciéndose cargo ellas porque: muchas de nosotras sufrimos alcoholismo en el hogar; los hombres están en el alcoholismo, no se preocupan por el desarrollo de los hijos. Una tiene que luchar, y lo más que puedas hacer para tus hijos, buscarle.

Sobre el que los hombres colaboren con las labores del hogar, opinan que estaría bien pero, dice una, en mi caso sigue el machismo, él no agarra una escoba para nada: a veces salgo del trabajo a las 11 y el señor está esperando a que le haga de cenar: no cambia nada, me gustaría que cambiara. Otra expresa: en mi casa tenemos eso de que todos tenemos que aportar, tenemos eso de la equidad, pero así como en mi ejemplo me gustaría que todos participaran: por tomar una escoba, no te haces mandilón.

Se les pregunta: ustedes que están más jóvenes, ¿qué piensan de eso? Es que muchos tienen sus hijos, yo le voy a limpiar, yo le voy a cuidar... pero, los hombres, ¿cómo, si quieren tener hijos, después no quieren cuidarlos?, dice una. Otra: a lo mejor yo digo que hay hombres así, un hombre que te quisiera ayudar que te acomodara el asiento, yo creo que no hay. Una tercera opina: el matrimonio no es sólo mío, es de ambos.

¿Qué opinan de una mujer que trabaja? Contesta una: trabajo por necesidad y por ayudarle a mi pareja, pero si yo viviera con un hombre machista que me dice: “Tú no trabajas”, pues está bien: si me mantienes, no hay problema. Aquí está muy cara la vida, pero allá en el pueblo es casi lo mismo, allá ¿en qué trabajas? Acá, dice otra, es muy diferente: los hombres ya se hicieron muy de ciudad: antes veías la milpa, ahora ya es puro monte. Los hombres ya no hacen eso, ahora la gente se levanta tarde, tienen apoyo de gobiernos... ya no hacen lo que hacían antes.

¿Crean que haya alguna diferencia en cómo se educa a hombres y mujeres? Tengo puro hombre pero yo digo que no hay mucha diferencia. Otra: creo que la educación de los hijos tiene que ser por igual, pero creo que se tiene que hacer más en un hombre porque ellos son los que van a mantener en un futuro a una familia.

Se les lee una frase machista que se escucha “Los hombre pueden tener tantas mujeres como quiera, siempre y cuando las pueda mantener”, ¿sobre la frase, que piensan? No, dice una, ¿cómo va a tenerte a ti y a diez más? Estoy en contra de eso, es un machismo. Para las mujeres, se pregunta, ¿conocen alguna frase similar? No, responde una; si una mujer dice que tiene tres hombres, ya ponen el grito en el cielo. ¿Qué piensan si una mujer dice que tiene dos o tres hombres? Te dice lo peor, responde una; otra: a ellos, le aplauden. Otra opina que debe preponderar la equidad de género: todos por igual.

¿Hay alguna diferencia entre ser macho y ser hombre?. Sí, el macho manda; hombre es donde eres hombre como persona. Machista es el que manda y el que dice qué hacer. Yo no sabía que esa era la diferencia, dice otra.

De ese mismo tema, ¿qué les gustaría cambiar? En mi caso me gustaría cambiar a mi esposo por otro o vivir sola, bien feliz, sin estar discutiendo, dice una. Otra: en mi casa no estamos bien, mi marido se fue por lo mismo: toma mucho; mi primo también, mi vecino también: se fue de ahí porque no le gusta que le digan nada, y una cosa que hace la hace mal: mejor que no lo haga porque me echa a perder las cosas.

Llega otra mujer, Guillermina, hija de una de las presentes. Continúan sobre lo que quisieran cambiar: yo cambiaría el machismo de los hombres, eliminarlo completamente.

Vamos a pasar al tema de sexualidad y la pregunta clave es ¿qué tanto se habla en su comunidad sobre sexualidad? Casi no se habla, les da vergüenza, les da pena; todo el mundo sabe, porque todos

lo hacemos, pero nadie lo habla. En mi caso, dice otra, es diferente: en mi casa tengo un adolescente y le digo: “Cuídate, porque vas a ser padre y no es cualquier cosa”, pero sé que en la comunidad no se habla.

Se les pregunta por la menstruación, ¿sabían que a tal edad iba a pasar? A mí me llegó así, yo no sabía qué me pasaba, dice una. Yo también pensé que me corté, dice otra, y le dije a mi tía y me dijo “Ponte una toalla”.

Hablando específicamente de las relaciones sexuales, se dice y se piensa mucho que las relaciones sexuales son para tener hijos, ¿qué piensan de eso? Yo digo que no, si no ya tuviera muchos hijos, dice una. No es para hacer hijos, opina otra. Pero hay que saberlo hacer, dice otra: en estos tiempos hay muchos métodos para poder hacerlo. Protéjanse, si sales embarazada, es por pendeja: ya hay muchas cosas, hasta al centro de salud vas y te dan, ya no es novedad. Mi hijo me dice, “Ay mamá, si quiero tener fiesta hay que tener gorrito” Y le digo: “¿Qué es eso?”, y me dice: “Pos ya sabes, ¡pa’ los hombres!”. Habla otra: como mujer también tengo derecho a tener placer, pero la mujer indígena no lo va a hacer sólo para tener hijos.

Así como es importante el placer hacia tu persona, también es importante que tu pareja sienta placer, ¿cómo te das cuenta de que la otra persona también está sintiendo placer? Se ve, se siente, responde una. Los dos empiezan, los dos se dicen, comenta otra. Se les pregunta: ¿qué tanto se platica eso entre la pareja? Yo digo que muchos hombres no lo dicen, nada más van a los que van y una dice: “¿Qué es esto?”. Pero cuando hay comunicación con tu pareja es diferente. Pues sí, comenta alguien más, tú sabes lo que estás haciendo, pero sí hay hombres que te dicen: “Tú eres mi esposa, tú debes hacer esto”. ¿Y qué pasa si no quiere? Contesta una: Mucha gente dice: “Yo, aunque no quiera, tengo que hacerlo porque es mi marido”. Tengo entendido que si le dices que no a tu marido y te fuerza, eso ya es violación. Otra opina: eso le digo yo a mi marido, por eso no quiero hablar, porque él dice que no hay ley que te proteja contra eso: yo no tengo educación, no tengo estudios; pero él, que nació en un ciudad, el es peor que yo. Le he metido sustos: le he dicho que le voy a meter una demanda. Antes él me golpeaba: mi hija nació de ocho meses porque él me golpeó. Si en esos tiempos yo le hubiera puesto una demanda, todavía estaría en el penal. Porque es penal, ¿no?

Otra cosa que es importante: en su comunidad de origen, ¿cómo son vistas las personas homosexuales? Sí, había porque era un pueblo chico y unos ya sabían quiénes eran... no se les rechaza, yo digo. Otra: no se les rechaza pero se les dicen cosas. Otra puntualiza: eran tres los que estaban en el rancho. En mis tiempos, comenta una, al que yo vi era muy arreglado: vestía la mejor ropa y todo el mundo estaba atrás de él, porque era muy buena onda. No lo discriminaban, lo respetaban. Una más dice: todo el mundo lo quería de padrino, porque decían “como es gay”, lo llevaban a la iglesia a curar a los niños. A mi forma de ver, repara otra, yo no creo que no se respete: es que ellos son alegres y les gusta andar de acá p’allá. Se les tiene cierta fe, dice la anterior.

Entonces, a veces conocer a una persona homosexual, ¿es motivo de reconocimiento? Más o menos así lo hacían en el pueblo de nosotros, responde una; la gente nos tacha de locas cuando con cualquier persona platicas, y así. A ellos les dicen que sean padrinos y llevan a los niños a la iglesia y los niños se curan. En el pueblo eres una loca porque andas en la calle, en el baile... te dicen “loca”. ¿Creen que tiene algo especial? Sí, dice una, como que tienen un don; lo sé porque yo tengo una madrina así. Le dicen cosas porque es muy alegre y tenía muchos pretendientes, y en el pueblo no se puede tener eso, pero a mí sí me curó.

Estamos hablando de dos cosas, se puntualiza, los homosexuales y las personas que son muy alegres, como si los ubicaran en el mismo punto, ¿cómo? ¿Son alegres si llevan a un niño a la iglesia, lo curan? Y esta cuestión de la homosexualidad vista como alegría, ¿es propia de su comunidad o de Veracruz en general? Yo digo que nada más de nosotros, dice una. Otra: si vas a otro pueblo cercano de ahí, te discriminan desde su primer vista. Ese muchacho que te decimos tiene como cuarenta y tantos años; y yo recuerdo que en mi infancia todos los muchachos lo seguían, y él era fan de todos los jovencitos, pero no que se viera como una mala influencia: él les decía: “Pórtense bien”. ¿Y el

hombre que convive o que esta con un homosexual, también es visto como homosexual? ¿O se conserva su postura de hombre? No, le responden; se conserva como postura de hombre, porque hasta ahora no sabemos que haya discriminación por ese aspecto.

Ya hablamos de los hombres homosexuales, pero una mujer homosexual ¿cómo es vista? Casi no hemos visto, dice una. Sí hay dos, dice otra; pero ya no las vi, ya no viven en la comunidad. Una chava de mi escuela, dice otra, yo pensaba que no era, pero de repente en un dos por tres -se reveló. Se les pregunta cómo se percibe. Pues sí hay más rechazo por el hecho de ser mujer; otra complementa: ah, y si hablas con ella, ya te dicen cosas por hablar con ellas. Una más comenta: yo tengo amigas lesbianas, y me dicen: “Te vas a hacer”. Pero yo sé que no por hablarles me voy a hacer. Una más comenta: a mí me han dicho: “Ya no te juntes con esa señora, a ella le gusta las mujeres”, pero yo sé que no me haré. ¿Pero les cambia -la preferencia sexual- cada mes o qué?, pregunta otra. Mi mamá tiene esa idea, que cambian, que se hacen hombre y se hacen mujer. Eso se llama hermafrodita, dice otra. Ser lesbiana es una y ser hermafrodita es otra, comentan. Es que mi mamá, habla otra, dice: “A la lesbiana le sale el pito cada mes”.

Sobre lo mismo pero cambiamos un poquito: ¿ustedes tienen acceso a la información de control natal? Ahora sí, porque nada más sabíamos que teníamos hijos y consultas. Allá, comenta otra, nada más te cuidabas: tenías el parto en la casa. Allá se alivian normal, hasta que se quite solo; no había como aquí, que te cuidas cada mes. Yo tengo una niña pero ella nació aquí, comenta una más; sí tuve información. ¿Utilizan algún método anticonceptivo o lo han utilizado? Sí, responden: el diu, las pastillas, el implante. Otra: yo tomé pastillas y me hicieron daño, me quedé bien flaca; me inyectaba. No servía, me embaracé. Antes de que naciera Mónica me cuidaba; luego, me operé. Yo uso el aparato, dice otra. Yo cumpliendo el año tuve otro; antes yo estaba mensa, no tomaba pastillas porque me hacían daño. Es que si sientes que no te cae, tienes que consultar, recomienda otra. ¿Qué tanto van al ginecólogo?, se pregunta. Contestan: cada año. No es cierto, enfatiza otra: ahora es cada año, como ya tenemos Oportunidades, sí. Pero antes no, no había de eso. Sí acudimos, porque te da facilidades el Centro de Salud, pero también te piden requisitos. ¿Qué requisitos? Cumplir con las citas, dice una; asistir a talleres, nos muestran cómo puedes prevenir una diarrea, la alimentación de menores de cinco años, el cuidado que debe tener de cero meses a 5 años. Oportunidades te da ese apoyo pero también te pide reunir esos requisitos: tienes que consultar con toda la familia, si tienes.

¿Y es para todos ese apoyo? Menores de 18 años... ellos siguen ahí, pero después de los 18 ya no, responde una. También hay otra cosa, dice una más: nosotras como indígenas no queremos hacernos el papanicolao, porque no queremos que nos vean. Otra: a mí me da miedo, yo no he ido nunca. Tienes que ir, más ahora porque tienes hijos y tienes relaciones, recomienda otra. A mí ahora me duelen los pechos pero no sé, me quedo entre voy y no voy. A mí siempre me duele, pero me hice mis ecografías y me dijeron que en los dos senos tenía quistes; ahora ella está entre ir y no ir (se refiere a la mujer que duda en acudir), pero por esperarse puedes perder un seno. Es que no me duele mucho, contesta la otra. Fíjate que aquí tenemos la fortuna de que en el Centro de Salud es muy comprensiva la señora, pero en el de (Arboledas de) Los Naranjos no los atienden, por ser indígenas.

Una comenta: hay personas muy déspotas que nos discriminan. En este Centro de Salud han venido enfermeras tras enfermeras; la última me ayudó mucho con el cáncer de mi mamá. Me ayudó mucho con medicamentos. Me hice amiga de una señora del Seguro me ayudaba con los lavados: doy gracias que el Seguro Popular cubre las doscientas setenta y tantas enfermedades que hay.

¿Sobre el tema de la salud sexual, reproductiva... que les gustaría cambiar? Yo cambiara que hubiera más facilidad con los jóvenes, más información, opina una. Otra: que en el rancho cambiaran toda su forma de pensar, que dieran más condones. Una tercera ríe: de esos sí hay; pero, habiendo, no lo usan.

[Receso.]

Reanudan hablando de las labores económicas a que se dedicaban en su lugar de origen. Cuenta que,

la mayoría, realizaba actividades de comercio y jardinería; las mujeres antes bordaban para vender y ayudarles a sus maridos. Antes, ellas hacían eso y ellos se dedicaban al campo; ahora ya se perdió, dicen. Actualmente se dedican al campo pero ahora ya no es lo mismo: se vienen a la ciudad. Aquí ellos se dedican a la jardinería y la albañilería; ellas, al empleo doméstico. Creen que se debe a que no tienen estudios, que muchos de ellos son analfabetas. La diferencia de trabajo según el género lo atribuyen a que las mujeres en el empleo doméstico son mejor pagadas que en otros empleos; ello les da más tiempo. Los hombres no podrían porque se descuidan a los hijos.

No han conseguido algún tipo de apoyo por parte de instituciones; mencionan el caso de una agencia de colocación de empleo. Una de ellas comenta que hace trece años solamente tuvo seguro, pero ahora ya no. Otra, que ahora sí cuenta con él; antes no, por eso me salí de trabajar en casa, porque te pagan bien pero no te dan seguro, no puedes sacar una casa de Infonavit: por eso busqué un trabajo de sueldo mínimo, trabajo en la limpieza (intendente), para así poder afiliarme -cuenta.

Sobre si hay alguna actividad que les gustaría hacer aquí y que no puedan una de ellas comenta que quisiera tener un negocio, pero le falta dinero y tiempo; una más dice que le gustaría poder estar más con los hijos; quiero trabajar pero no puedo cuidarlos si lo hago, considera.

Si pudiéramos decidir a que quisiéramos dedicarnos, lo que ustedes quisieran, ¿qué sería? -se les pregunta. Un negocio propio de tacos al vapor, porque sí se venden; negocio propio de comida, para estar más con los hijos, cuenta una más.

Crean que sus hijos tienen mayores oportunidades educativas aquí, pero que depende de ellos si quieren salir adelante; aunque también sé que hay becas en las comunidades y hay prepa y les dan apoyo por mes y, ya teniendo la prepa, se vienen a la ciudad -dice otra de ellas.

Lo que cambiarían en la situación laboral sería que les dieran más derechos a las mujeres indígenas para entrar a una empresa directamente y no estar subcontratadas; eso quisiera, dice: pero no puedo porque no terminé la primaria. También quisiera poder tener papelería, como: certificados que avalen los derechos indígenas, aunque no sé leer pero me gustaría tomar capacitaciones, así aprendería... pero no nos dan la oportunidad. Que nos hagan una valoración, opina otra, para que se den cuenta que aunque no sepamos leer tenemos la capacidad para aprender: yo me considero inteligente y puedo aportar más, y así poder entrar a una empresa más directamente. Que el Congreso del Estado no se olvide de la mujer y del hombre indígena, porque somos iguales que todos y somos muchos, pide.

En salud, una comenta que la enfermedad más común en el pueblo es la tuberculosis, pero no sabíamos qué era -cuenta-, ahora ya sabemos; se moría la gente porque no había servicio médico ni tratamientos. Las principales enfermedades en la comunidad son tuberculosis, paludismo y parto prenatal, resumen, porque no había médico y las parteras hacían el trabajo pero se morían porque no había suficiente personal para revisarnos.

En la ciudad los tipos de atención médica con la que cuentan son el seguro social y popular; una de ellas comenta que aunque ahorita su marido está desempleado y no cuenta con el seguro social, puede acudir al popular. Yo no puedo porque se me venció, dice otra; lo puedo sacar pero tengo que ir a las cuatro de la mañana a hacer fila, y no podemos ir; si no llegas a tiempo ya no se puede sacar, porque sólo dan seis fichas y es un problema. Tienes que hacer fila y, aunque estés enferma, tenemos que estar ahí esperando horas, por eso necesitamos un acceso más directo; batallamos mucho. Otra de ellas, cuenta: porque sólo muriéndote puedes pasar a urgencias; pero, por ejemplo, hacer una mamografía, no se puede: tienes que hacer la fila y pues es difícil porque también trabajamos.

¿Han tenido que pagar? Dice: sí, mi hija se enfermó y necesitaba análisis de sangre, y eso no lo cubre el seguro popular; tuve que pagar. Otra dice que hay análisis como el eco y otros que tienes que pagar, no los cubre el seguro popular, y son caros. Crean que en el pueblo sólo las personas mayores aún usan medicina tradicional; aquí en la ciudad lo hago: una vez estando en el pueblo me acerqué

con una señora y me dijo que eso era un don, pero también quisiera más capacitaciones para atender a las personas, de todas formas yo lo utilizo y confío en eso. Sé curar de empacho, levantar molleras, de susto, y estoy aprendiendo que con tocar a la persona le quitas el dolor; a veces también me traen niños para quitarles el susto y esas cosas, dice. Espero que eso no se pierda, porque casi ya no hay.

Acuden al médico cuando se enferman: si no nos sentimos mal, no vamos, pero los que tenemos seguro popular tenemos que ir una o dos veces al año; si no, nos dan de baja -dice. Ahí les dan medicamento pero a veces no hay o no nos los dan si son muy caros; lo tenemos que comprar afuera y cuesta mucho, el seguro nos dice que no se puede. Se supone que el seguro popular nos los da, pero pues ahí incluso lo venden más caro, se supone que es el apoyo pero no al cien por ciento.

Todas ellas tienen agua y drenaje y piso firme; piensan que aquí es más fácil el acceso a la salud porque en su pueblo no hay clínicas o están muy lejos. También creen que sus hijos, aquí, tienen mayores esperanzas de salud. Cuando ellas eran niñas, su nivel de vida en la comunidad era más difícil; aquí, opinan, hay más oportunidades. Lo que cambiarían es que el personal de los centros de salud fuera más “consciente” y “civilizado”, y que hubiera más gente capacitada atendiendo a los indígenas, frente a la discriminación. Poder vacunar a los niños, porque si se te extravía la cartilla ya no los vacunan y nos dicen que tenemos que ir a hacer el trámite al ISSSTE, y es difícil ir a la consulta -consideran. Que hubiera más personal en estos centros y que se ampliara el horario de atención, sería bueno.

Por el lado de la educación, en su lugar de origen antes sólo estudiaban la primaria; ahora, hasta la preparatoria. Antes íbamos todo el día a clases, dice una de ellas; ahora ni van los maestros y los alumnos tampoco quieren ir. Antes había desayunos ahí en la escuela.

Antes no dejaban que las mujeres estudiaran porque los hombres eran machistas, pero ahora ya casi no, responden. Una habla y ejemplifica que piensa que es mejor que estudien sus hermanos, porque su mamá está enferma y su hermana tiene que cuidarla; mi hermano no puede cuidarla, mejor que estudie él, preferiría, porque pues ella se casa. Aunque, si quisiera continuar, desea que ojalá pudiera hacerlo: tienen la intención y las ganas.

Una de ellas dice que quisiera seguir estudiando pero los sábados; yo también, dice otra, pero no sé leer y es más difícil así, porque si sabes aunque sea poquito es más fácil. Hay mujeres que no sabemos nada, opina una más; yo quisiera saber escribir, y tengo la intención de hacerlo porque quiero estudiar la secundaria.

El común de sus hijos estudia en la primaria, secundaria y preparatoria; ojalá quieran seguir y no se queden como yo: ya ves que aquí si hay más oportunidades de hacerlo -considera- porque para cualquier trabajo te piden mínimo la secundaria pero ahora también la prepa. Según el gobierno, dice, para este año habrá más facilidades de estudiar la prepa.

Las dificultades que han tenido aquí sus hijos, mencionan, es que son vistos como bichos raros y les dicen “tácuaros” en una manera despectiva. En las escuelas les preguntan si hablan lengua indígena, comentan; muchos lo entienden pero ya casi no lo hablan. Yo sí hablo con mi esposo, dice una, pero mis hijos no quieren aprender; para que aprendan hay que hablarles desde pequeños, pero es difícil porque yo no quiero que los discriminen por eso: no les enseño porque no quiero que se burlen de ellos.

En algunas escuelas empiezan a dar clases con la lengua materna; hacen juntas los padres de familia indígenas y mestizos para impulsar las clases en lengua materna y les decimos que no es sólo un dialecto, es un idioma pero falta reconocerlo y difundirlo. Dice que le da gusto que en algunas escuelas empiezan a hacerlo, es un idioma igual que el inglés, pero necesitamos reconocerlo como idioma y no decir “dialecto” de manera despectiva. Antes no queríamos hablarlo pero ahora nos gusta: hasta los hermanos de la religión nos hablan en náhuatl y el himno nacional también lo están cantando en ese lengua. Ya se ve más, y y con mayor normalidad pero aún falta, considera una más.

Otra dice que en la televisión hay comerciales, y eso esta bueno; antes no se veía, falta más de esa difusión.

¿Ustedes ven qué sus hijos tengan motivación de seguir estudiando? Mi hijo sí, dice una, pero hay veces que se encuentran novia o, por la escasez del dinero, prefieren trabajar.

Mi hija que está en la prepa sí quiere continuar la universidad, comenta otra; pero menciona que le dicen cosas porque no se ha casado y ella sólo tiene 18 años. La gente cree que tienes que casarte a temprana edad y te juzgan si no lo has hecho, y hay veces que afecta; hace falta informar a las personas que eso está mal. En el pueblo sí nos casamos jóvenes, dice otra; pero aquí en la ciudad también veo que sucede eso. Claro quisiéramos que nuestros hijos fueran profesionales, retoma una de las mujeres; pero si ellos no pueden continuar y deciden trabajar también los apoyamos. Me gustaría que hubieran más oportunidades para ellos y los respetaran por ser indígenas, y que se facilitaran más las cuotas aquí. Sí, confirma otra, porque en el pueblo les dan becas pero también tienen que cumplir con algunos requisitos como limpiar las áreas verdes.

Sobre si alguna vez han presenciado o han sido parte de un acto violento, una dice que sí, en su casa y cerca de ésta. Creen que se debe a que los hombres se creen muy machos porque traen el dinero, pero en ocasiones nosotras somos las que traemos el dinero -dicen. Es que sigue habiendo machismo, además de que el alcohol también es un problema.

¿En qué lugar aparte de la casa ven este tipo de violencia?, se les pregunta. Responden que en la calle, los vándalos, pero siempre que alguien quiere denunciar esto no hay respuesta de las autoridades, ya que se tardan en venir y pues ya no se hace nada. En este sentido les gustaría que las escuchasen y fueran valoradas sus demandas. A pregunta expresa, responden que eso podría solucionarse empezando por sí mismas, por nuestra integridad, dicen, y quitándonos esa idea que tenemos de que la mujer tiene que ser sumisa, además que nos proporcionen herramientas que puedan defender los derechos de la mujer.

Se agradece su participación y termina la sesión.

Relatorías de los grupos focales para el diagnóstico del proyecto Yoania

ANEXO 4

RGFDY3

Datos de identificación

GRUPO NAHUA

AGRUPACIÓN CHICONAMEL: SANTA CATARINA

La sesión comienza. Se les explica la finalidad del proyecto, recabar la información para un diagnóstico comunitario; los que acompañan son todos nahuas integrantes de la Agrupación Chiconamel, presidida por Nicasio.

Están presentes Nicasio Hernández, Pedro Hernández, Hernán Sahagón, Gregorio Sánchez, Olivia Sánchez, Rosalina Sánchez, y las niñas Denisse y Clarissa Hernández. El primer bloque, es sobre identidad y alteridad, que somos nosotros y cómo nos relacionamos con los demás.

La primera pregunta es cómo se relacionan con las demás personas cuando no las conocen, aquí en Nuevo León. Nicasio dice que por la experiencia, aunque hay desconfianza; hasta que rompemos el hielo, preguntamos cosas muy comunes, de dónde eres, de dónde son tus papás. El facilitador explica una vez más la razón de esta reunión, a pregunta expresa de Rosalina. Las formas que hemos cambiado de cómo nos relacionamos aquí; es importante para la ley, porque de estas cuestiones

saldrán cosas para definir ciertos parámetros pensando en esa ley específica.

Pregunta el facilitador: en tu comunidad de origen, ¿quiénes toman las decisiones que afectan a todos? Pedro pregunta que si en la comunidad o en los barrios, el facilitador pregunta cuál sería la diferencia. Gregorio dice que en los barrios se forma un comité y se nombran los jueces de barrio, los comités. Y ya, para tomar una decisión, se hace una junta y ahí se dirimen las decisiones del barrio. La parte que no es del barrio, es el presidente municipal. ¿Sobre qué tipo de asuntos toman acuerdo en esas reuniones? Ahorita, dice Gregorio, casi nos enteramos; cuando estábamos allá, por decir, sobre mejoras en el barrio, o proyectos que llegaban y nunca llegaban. Ellos hacían sus juntas, y supuestamente, para proyectos y todo, pero nunca se sabía si llegaban o no llegaban tales proyectos. ¿Todos tienen oportunidad de acceder a eso, o quiénes llevan el orden? pregunta el facilitador. Pedro dice que el juez a veces es el que lleva la tutela en el barrio; con los tesoreros y vocales. Se hace una reunión y escogen quién será juez, entre todos, quién debe quedar como juez.

¿Y, en la ciudad, hay lo mismo o cómo es? Gregorio dice que no. Allá te enteras cuando hay una junta de barrio, aquí a lo mejor las hacen pero no se sabe. Se supone que debe haber un juez de la zona, y pues no te das cuenta. En cambio allá sí te avisan que habrá junta para equis cosa. En el caso de lo que han visto aquí, en su familia, ¿cómo toman las decisiones, y quiénes? La familia, en general; Rosalina pregunta sobre qué, ¿fiesta, hacer una casa? Yo pienso que es nada más el papá, delega qué hace cada quien, dice ella. Y aquí es igual, te toca hacer esto; es el esposo el que dice; aunque es diferente: allá porque también dependíamos de papá y de mamá, aquí tomamos en conjunto la pareja las decisiones, los hijos.

¿Diferencias entre vivir allá y aquí? Lo que pasa, dice Pedro, es que ahorita ya hay agua; se traía de norias, y aquí tienes todo en la casa. Allá, que leña; aquí estufa. Si vas a algún lugar vas caminando o a caballo; hay mucha diferencia. Para hacer tortillas, es ir a traerlas aquí; allá, nixtamal, coserlas, y todo. El transporte también dice Gregorio. Para salir allá, hasta 6 personas le meten; aquí máximo 4. Lo que son las escuelas, el tipo de trabajo: allá es muy pesado. Los papás de nosotros están al día, si llueven les va bien, y si no todo el año les va mal. La siembra era dos veces al año, antes; ahorita ya no, es una vez al año. Si llueve les va bien; si no, el trabajo ya se perdió.

Ahora, en Nuevo León, como integrantes del grupo Chiconamel... ¿cada uno de ustedes se considera indígena? Pedro dice que sí, las raíces son raíces, y el ombligo está allá. Gloria dice que sí. Nicasio, claro. Lo indígena se lleva en el corazón, no en la vestimenta dice Rosalina. ¿Y sus hijos? Si uno les va inculcando sí. Inculcarles la cultura. Nicasio, con que hable y también llevan la sangre de ser indígenas. Dos aspectos ahí. Nosotros nos damos cuenta cuando vamos al pueblo, dice Rosalina: a los hijos les gusta hacer todo lo de allá. La comida que les damos es netamente de allá, dice Gregorio.

Aquí, ¿quién puede decir si alguien es o no indígena? Uno mismo, dice Gregorio. Pedro dice que en México todos lo somos. Es facultad de uno, dice Olivia. Pedro dice que uno mismo, él se considera y nadie lo saca de ahí. Nicasio opina que la facultad... los que nos discriminan a veces... yo lo soy, cien por ciento, y me digo a mí mismo, y nada más a mí me corresponde decir. A veces vemos güero que es indígena y habla indígena: portan también la vestimenta dice Rosalina.

Cuando llegan a la ciudad, ¿pierden la identidad indígena? Nicasio dice que no, que la siguen conservando. Pedro dice que no. Nicasio dice que lo indígena no se pierde, lo que sí es el idioma náhuatl, porque nos domina la tecnología, la televisión, ya no hay manera de inculcarles al cien por ciento el náhuatl; en la escuela donde van los niños no hablan el náhuatl; se pierde.

Otro bloque, que es de equidad y género, abre el facilitador. ¿Diferencia en el trato entre indígenas y no indígenas? Nicasio dice que eso se ve en la discriminación, entre el no indígena “contra” el indígena. Somos ignorados, nos hacen a un lado; en un asunto, o respuesta, de una oficina o dependencia pública: se presenta un indígena y un mestizo, éste tiene preferencia de atención, y entre nosotros no hay diferencia. Gregorio dice que cuando lo sabe la gente, te preguntan de dónde eres, y de volada te dicen que vienes del rancho. Y si la persona que te lo pregunto es de aquí, ya te

considera un indígena, un ranchero. Los indígenas no tratamos diferente a los que son indígenas de a los que no. En mi trabajo la mayoría es de San Luis, opina Gregorio, y tratamos de apoyarnos. El de recursos humanos, te dice, échame uno de San Luis, un veracruzano, esos sí trabajan. Pero los trabajadores sí te discriminan, te echan malas palabras.

¿Consideren que hay diferencia en el trato entre hombres y mujeres, de uno a otro, o entre sí mismos? Nicasio dice que es por igual; nomás con más respeto. En general lo hay, pero se acentúa. El trato es igual, hay la misma confianza. Las mujeres dicen que también tratan por igual. En la familia, pregunta el facilitador, quién se hace cargo de la educación de los hijos. Gregorio dice que ambas partes; Nicasio coincide pero distingue que la mujer es la que está al cien por ciento con los niños; ella hace más actividad que el hombre, más aún si tiene un compromiso de trabajo fuera. Desde que se levanta, prepara café, viste a los niños, los deja en la escuela, va por ellos, les da de comer. Y uno se levanta, va a trabajar, platica por la noche, al regreso, y ya. ¿Quién debe proveer para la familia? Los dos dice Hernán. Nicasio dice que tiene más obligación el hombre; Gregorio se suma a eso.

¿Por qué creen que hay mujeres que se hacen cargo completamente del hogar? Muchos factores, dice Nicasio; a veces no ganamos lo suficiente para aportar a la familia, y hay necesidad de que la mujer busque una entrada más para completar el sustento familiar. Nicasio dice que la mujer no debe trabajar, el gobierno debe preocuparse por dar un salario digno a los varones de la familia, pero el gobierno aumenta todo menos el salario mínimo, y no queda de otra que aceptar que nuestra esposa trabaje. Gregorio dice que sí, y que a veces la mujer tiene más facilidad de encontrar un trabajo que uno, y el sueldo de uno prácticamente no alcanza.

¿Por qué causas hay hombres que realizan labores domésticas? Es una manera de ayudar a la esposa, dice Rosalina. Antes, estaban a la idea de que todo el quehacer era de ella, y ahorita ya saben que tienen que trabajar en conjunto. Gregorio dice que él piensa que ya no es como antes; antes, todo le tocaba a la mujer, ahorita es cuestión de compartir el trabajo. Tú das entrada, por qué yo no voy a ayudarte con la ropa o los trastes. Había mucho machismo antes, dice Rosalina, y hasta la fecha. Los hombres juzgan a otros hombres como mandilones, si están lavando. Pedro dice que en las comunidades un hombre no puede lavar, porque dicen eso. En las comunidades así se ve todavía, dice Gregorio, es como un tabú... ciertos trabajos son exclusivos de un género, comenta. En la ciudad ya cambia, dice Pedro; mucho, Gregorio.

¿Quién debe educar al hijo y a la hija? Los dos dicen. Cuando se trata de orientar, la mujer debe orientar a las hijas, el hombre al hijo. Hay ciertas cosas que el papá no puede hablar con la hija, igual que una mujer no puede con el varón: no es la misma confianza, dice Rosalina.

El facilitador pregunta sobre la frase de los hombres pueden tener tantas mujeres que quieran, siempre y cuando las mantengan... ¿qué opinan de esa expresión? Gregorio dice que en realidad no la ha escuchado más que en la televisión. Nicasio dice que sí lo ha escuchado, pero ya no se vive eso. Antes por los mayordomos y los grandes terratenientes sí podían tener muchas mujeres en casa. Antes, sí, platican que sí era posible, porque las mantenían. Ahora, ya no se ve eso. ¿Para las mujeres sería lo mismo? Quién sabe, dice Rosalina, y ríe.

¿Hay diferencia entre ser macho y ser hombre? Macho es el que quiere dominar a la mujer, dice Nicasio; cuántas mujeres tiene. El hombre es el que va a educar, que calza, viste, atiende sus cosas: ése es el hombre, ha dicho Nicasio.

En el bloque del empleo, ¿qué tipo de labores económicas realizan en su comunidad de origen? Siembre de maíz, frijol, temporalmente, dicen Pedro y Gregorio; no existe riego artificial, nada de eso, es a la ayuda de Dios. ¿A qué se dedican los hombres allá, aparte de eso? Algunos son albañiles, carpinteros, músicos, bordadores y tejedores cuando la mujer contribuye con eso para ayudar a la familia. Las mujeres, al hogar y al punto de cruz en el bordado. La venta de pan, chorizo, queso, tamales.

Aquí los hombres trabajan en la industria como obreros; otros como albañiles, o dependientes en tiendas de autoservicio. Las mujeres al empleo doméstico, otras esposas atiende el hogar y son empleadas domésticas.

En la ciudad, ¿les han ayudado a conseguir empleo? No, dicen al unísono Pedro, Hernán y Gregorio. Olivia dice que entre las mujeres se van pasando los contactos. Amistades, familiares. ¿Tienen algún tipo de seguridad social, prestaciones? Seguro Social, la mayoría; las empleadas domésticas no tienen. Los que trabajan en fábricas o tiendas de autoservicio sí tienen ese derecho, pero a ellas no se los dan, no lo tienen. Gloria, que se dedica a eso, no lo tiene. Ni derecho a vivienda.

Alguna tarea o labor a las que les gustara dedicarse. Nicasio dice que, si tuviera oportunidad, hubiera sido laboratorista clínica, estudió un rato la técnica pero nunca se le abrieron las puertas, y optó por quedarse a trabajar en el campo, y luego decidió venir para acá porque una vez que se casó tuvo la necesidad de migrar para su familia.

Gregorio piensa que aquí sus hijos tienen mayores oportunidades de desarrollo. Lo que les gustaría cambiar aquí, si estuviera en sus manos. Nicasio dice que siente que deben organizarse, poner un grano de arena, contribuir apoyando al gobierno para que haya mejor salario, prestaciones médicas y de vivienda, dar espacios a las culturas y difusión para todas las raíces, que no se pierdan: fortalecer eso. Espacios donde eso sea posible. Rosalina dice que son indígenas, pero no reciben apoyo de gobierno: les gustaría que sí.

En salud, ¿de qué se enferma la gente allá? De cansancio, de las jornadas duras, tanto trabajar, dice Gregorio. El desgaste de ello, a todo mundo allá de grande les duelen las rodillas, las piernas. ¿Con qué atención cuentan los que están allá? El doctor que supuestamente está en el centro de salud, va cuando quiere, y si te enfermas en fin de semana no encuentras a ningún doctor. Aquí se vive eso también, no hay medicinas en el seguro social: no me han podido dar medicamento para mi niña, desde hace tres semanas. Pedro dice que si no tienes cita, no te atienden. Y allá, la atención, ¿les cuesta? En la clínica, no -dice Pedro. Gregorio dice que sí cuesta pero es 20 pesos o 10, lo que es mucho allá, ríen. ¿Medicina tradicional? Sí, dicen, a veces es más efectivo. Actualmente, ¿con qué frecuencia van al médico o cuándo? Pues si no tienes cita, en el seguro no te atienden. Si te enfermas, pues no vas a saber cuándo. Tenemos nuestra tarjeta y hay que ir a checar de vez en cuando. Pero sobre todo van cuando se enferman. ¿Cómo le hacen cuando se enferman los que no tienen seguro? Lo paga nuestro bolsillo, dice Gloria. El patrón, te lo descuenta, ironiza Gregorio.

En sus casas todos cuentan con los servicios básicos. ¿Creen que sus hijos tiene esperanza de vida saludable en la ciudad, mayor a la que tuviesen en la comunidad? Piensan que no, por la contaminación, la alimentación artificial, entre otras cosas. En el tema de salud, ¿qué les gustaría cambiar? Que las atiendan mejor, dice Olivia. ¿A qué niveles de educación hay acceso en su lugar de origen? Ya, el bachillerato, la preparatoria; hace 15 años, apenas empezaba la secundaria. Estudian igual hombres que mujeres allá. ¿Ustedes quisieran estudiar? Gregorio dice que sí, pero no se puede aunque quieras. O estudian los papás o los hijos, uno de dos, dice Rosalina. No les ha sido difícil a sus hijos integrarse al sistema educativo. Dicen que no, que incluso son buenos estudiando. ¿Lengua materna en las escuelas? No, una que otra palabra que viene en los libros. ¿Motivación entre niños y jóvenes para seguir estudiando? Dicen que sí. Ellos, dice Gregorio, te dicen que quieren ser esto o lo otro, cuando sean grandes. Creen que aquí tienen mejores oportunidades de desarrollo académico. Les gustaría que no cobraran en las escuelas públicas, porque lo hacen a pesar de que se supone que la educación es gratuita. Hay algunas que sí invierten las cuotas en mejorar la escuela, como donde está mi hija; el director sí ha invertido, y también por el reciclaje se ayudan. Tienen clima, calefacción. Nicasio opina que deberían mejorar las condiciones de ambiente, climas, computadoras; hay escuelas que no cumplen con ese primer nivel.

En el bloque de violencia, ¿les ha tocado alguna experiencia? Gracias a Dios, no, dice Gregorio. No, dice Nicasio. Rosalina dice que ha visto, en la Alameda, que a un ancianito que estaba tocando la guitarra, un joven pasó y le hizo pedazos la guitarra; los policías no hicieron nada. Pedro dice que le

tocó presenciar una balacera en Sendero, se tiró al suelo para evitar las balas. Sobre educación, vuelve Olivia, le gustaría que implementaran el náhuatl como materia. Gregorio dice que en Linares o por allá, hay un maestro que da esa clase. El facilitador explica que hay un programa que lo da donde detecta que hay mucha población. Dicen que por qué el inglés, porque no meten el náhuatl en vez de eso.

Se cierra la sesión.

Relatorías de los grupos focales para el diagnóstico del proyecto Yoania

ANEXO 4

RGFDY4

Datos de identificación	GRUPO MAZAHUA ARBOLEDAS DE SAN BERNABÉ: MONTERREY
<p>Previo a los grupos de discusión se sostuvo una plática con Francisco Bernal Pacheco, presidente y representante de la Asociación Mazahuas de Arboledas de San Bernabé AC, en la cual nos habló sobre Santiago Cuachichitlán, municipio de Temascalcingo, del Estado de México, lugar de donde son originarios los mazahuas de la colonia Arboledas de San Bernabé. Nos relató lo siguiente:</p> <p>Que pasaba un río cerca de su comunidad llamado Lerma, a lo que le pregunta El facilitador de que tamaño era el río que menciona, a lo que Francisco dice que era amplio, al que se le juntan varios arroyos pequeños, pero ahora que ha crecido la ciudad de Toluca, que se empezó a industrializar, te hablo de 15 años a la fecha, ahora ya es lodo y agua negra, y yo creó que ni ranas habrá.</p> <p>Francisco comenta que a ese río iban a lavar y que estaba a cinco kilómetros de distancia de Santiago Cuachichitlán, y que para llegar tenían que pasar cerros, una barranca, el único detalle es que antes se tenía que ir a caballo o burro para poder lavar la ropa en el río Lerma, en los últimos años que algunos de la comunidad ya tenían carro, se juntaban varias personas para ir a lavar la ropa en conjunto. Dice que mientras unas mujeres lavaban la ropa, otras la ponían a secar. Comenta que antes tenía que ir a lavar hasta allá, porque en su comunidad no había agua entubada, sólo pozos que ocupaban el agua para tomar, pero no podías lavar en ellos. Comenta que en la cabecera municipal de Temascalcingo tenían agua entubada; continúa diciendo “cosa rara”, hasta ahora la gente se está dando cuenta que el municipio tenía agua entubada de un pueblo vecino de nuestra comunidad, que también son mazahuas; de ahí surgía el manantial. La comunidad vecina se llama Pastores, estas dos comunidades mazahuas se encuentran aproximadamente a quince kilómetros. A lo anterior Francisco Bernal se pregunta por qué teniendo agua tan cerca, ellos (mazahuas de Santiago Cuachichitlan) tenían que lavar hasta el río. Sigue comentando que ahora que se dieron cuenta las comunidades de que estaban sacando agua de ahí de donde son originarios, siempre que el municipio incumple cierto compromiso con las comunidades mazahuas, ellos cierran los tubos que abastecen el agua al municipio, y de esa manera si resuelven sus inquietudes.</p> <p>Francisco menciona que en la comunidad de Santiago Cuachichitlán viven actualmente alrededor de 12 mil personas; yo ya no cuento en ese número, y todos los que andan fuera tampoco cuentan.</p> <p>El facilitador pregunta cómo se vive la tradición, a lo que se responde que allá en la comunidad sus tradiciones se viven a lo grande. Dice que otra fecha importante en su comunidad de origen es el 25</p>	

de julio, que es la fiesta grande del pueblo, pero no menciona con precisión de qué se trata. Hay seis fiestas diferentes, pero la más importante es la del 25 de julio, a la que asiste mucha gente de fuera, de diferentes partes.

El facilitador pregunta si allá en Santiago Cuachichitlán tiene autoridad comunitaria. La respuesta es que antes, en las fiestas, los delegados municipales llevaban a cabo los rondines para cuidar que la fiesta se realizará en calma; ahorita ya no hacen eso, mandan a traer policías del Municipio...

Una vez aclarado lo anterior se procede con la bienvenida a los participantes: se cuenta con nueve de éstos y se le comenta que estas sesiones tiene la intención de llevar a cabo un diagnóstico comunitario de las diferentes comunidades indígenas que viven en el estado de Nuevo León y se les dice que cada sesión se grabará para no perder ninguna opinión de los participantes. Además, se acompañará de un relator que estará escribiendo de forma simultánea para que sirva de soporte documental al diagnóstico. Se pregunta a los participantes que si tiene alguna duda sobre los temas pueden preguntar al facilitador, que se sientan en confianza de hacerlo.

Se da inicio a la sesión con la primera pregunta: ¿cómo se relacionan con las demás personas cuando no las conocen? La señora Rafaela comenta que platicando con ellas. El facilitador pone el siguiente ejemplo, en el supuesto que están vendiendo en un lugar y a lado de ustedes está una persona que necesariamente en algún momento del día tienen que hablar con ella ¿cómo le hacen?, ¿qué le dicen? La señora Rafaela dice que hace preguntas del tipo cómo te ha ido en el día, a lo que pueden contestar más o menos, bien, y te pueden hacer las mismas preguntas a ti. También preguntarles de dónde vienen.

Al facilitador se le hace interesante la pregunta del lugar de origen y pregunta que si esa pregunta es recurrente dentro de las formas de relacionarse con las demás personas, a lo que el grupo comenta que sí, es una de las preguntas que se hace de manera muy frecuente. Rafaela pone el ejemplo siguiente, si es de Veracruz, ellos te pregunta ¿de dónde eres? Yo, del Estado de México, bueno... Y sigue preguntando ¿y por qué cargaste hasta acá el trabajo? Y le pueden contestar que, por que acá (Monterrey), hay más trabajo y, luego, en dónde vives. Y, así, agarras la plática y nuevamente la próxima semana te vuelves encontrar a la persona y le vuelves a preguntar ¿cómo te ha ido? y así se empiezan a conocer, pues en la calle vas saludando a la gente. El facilitador pregunta al resto del grupo si están de acuerdo con la forma de relacionarse que comentó en su mayoría la señora Rafaela, a lo que contestan que sí, pero Carlos Meza comenta: además, si son clientes, si llegas tienes que saludar y así vas platicando, pero es similar.

La siguiente pregunta es: en tú comunidad de origen ¿quiénes toman las decisiones que afectan a todos? a lo que contesta Carlos Meza que el delegado; Francisco Bernal agrega lo siguiente: que se convoca a toda la comunidad a una asamblea, hay varias autoridades de bienes comunales, delegados municipales. Si es un asunto del pueblo son los delegados municipales los que intervienen. Por ejemplo los problemas de ejido son los de bienes comunales que convocan a juntas, para exponer el problema.

La siguiente pregunta es: y en la colonia dónde ahora vives, ¿quién toma las decisiones? Francisco Bernal dice que hay un juez de barrio y una junta de mejoras, que de repente de encarga de hacer los avisos, o si llega algún tipo de programa de ayuda.

Y en su familia, ¿quién toma las decisiones? A lo que contesta la mayoría, que los dos toman las decisiones, pero la señora Bibiana comenta que la mayoría de las decisiones las toma el hombre. La señora Norma Procopio agrega que a veces el hombre dice pues, mira, voy hacer esto, y las mujeres le dicen y ¿por qué, si no me has comentado nada, no has dicho nada? Las decisiones deben de ser de los dos, porque si pasa algo, puede decir la mujer “pues a mí ni me comentaste nada, no supe yo, me hubieras comentado”. Bueno, deben ser de los dos, pero como dice mi tía (Bibiana Gutiérrez)...

La siguiente pregunta: ¿qué diferencias encuentran entre vivir en la comunidad de Santiago

Cuachichitlán y el lugar donde ahora vives? La señora Rafaela dice que el trabajo; toma la palabra Saúl y dice que muchas cosas, como las costumbres. Raúl coincide y comenta que es muy diferente aquí en la ciudad; ya no te vistes igual, como la tradición, aquí en la ciudad te dedicas a otra cosa y allá en la comunidad a otras cosas: lo que es hacer las ollas, las macetas, ese tipo de cosas de barro, yo creo que la tradición de los indígenas se va perdiendo, desgraciadamente se está perdiendo, como dicen los huicholes... Ellos tienes sus tradiciones, pero ellos crecen desde arriba hasta abajo, pues haz de cuenta; acá es diferentes, como se gana el dinero.

La señora María González toma la palabra y comenta que allá (Santiago Cuachichitlán) los hombres toman la decisión: lo que dice el hombre es lo que se va hacer. El facilitador toma la palabra: cuando de vienen de la comunidad hacia la ciudad ¿se pierden las costumbre? A lo que Saúl de la Cruz comenta que el dialecto se puede hablar igual, la forma de trabajo es diferente; en su forma de pensar, sí se pierde. Ya no es lo mismo: allá en la escuela sí te enseñan a hablar mazahua y aquí en la ciudad ya no. Toma la palabra Saúl Meza y comenta que sí se pierde, porque si hablas mazahua los niños nada más se ríen. La señora María González, dice que los niños comentan “quién sabe qué estas diciendo”. Óscar Procopio dice que uno le trata de enseñar, pero ellos no quieren.

El facilitador hace un paréntesis y dice que todas las respuestas que den los participantes son válidas, podemos tener diferencias, pero todas las ideas son válidas y pregunta ¿se consideran indígenas? Y todos los asistentes contestan que sí. ¿Por qué se consideran indígenas? Porque nacimos ahí en la comunidad; uno habla más el mazahua, dice. Saúl considera que cuando uno llega a la ciudad lo tratan mal, “bueno, así es la vida de uno, que habla dos idiomas, ¿qué puede uno hacer?”

El facilitador pregunta lo siguiente: los hijos de migrantes indígenas ¿pueden seguir siendo considerados indígenas? Sí; Saúl comenta que si habla una lengua sí y todos coinciden en eso. El facilitador pregunta ¿quién puede decir si alguien es o no indígena? Saúl contesta que solamente los padres, porque vienen de allá, de donde venimos nosotros; porque allá, muchas personas de la generación de nosotros (aproximadamente de 20 ó 23 años), dicen que ya no son indígenas, que son de la ciudad pero más sin embargo, y todavía hablan la lengua. A lo que el relator vuelve a preguntar ¿quién tiene la facultad de decir que una persona es indígena? Los padres de familia son los que pueden inculcarte ser indígena; con la forma de hablar saben de dónde vienen. ¿Cuándo se llega a la ciudad se pierde la identidad indígena? Todos los asistentes contestan que no se pierde la identidad indígena.

Se da inicio al segundo bloque. El facilitador hace la siguiente pregunta, ¿hay alguna diferencia en el trato entre indígenas y no indígenas? No hay, dicen; Saúl comenta que no existe diferencia, pero de los no indígenas hacia los indígenas sí existe diferencia, porque te preguntan ¿tú de donde eres? y él contesta (Saúl) “Yo soy del Estado de México”, porque te ven la credencial que eres de allá. La señora Rafaela comenta que sí hay un trato diferente, porque nosotros los indígenas no hablamos bien el español. El facilitador hace la siguiente pregunta, ¿hay una diferencia en el trato entre hombres y mujeres? Uriel contesta la pregunta diciendo: un ciudadano (hombre) de aquí de Nuevo León puede engañar a una mujer con cualquier cosa, mientras que uno viene con ciertas tradiciones desde la infancia, uno viene mentalizado de unas cosas.

El facilitador hace la siguiente pregunta: por lo general, en una familia, ¿quién debe cuidar a los hijos, hacerse cargo de su educación? La mayoría de los asistentes contestan que los dos, tanto el papá como la mamá. Uriel toma la palabra y comenta que la mujer es más responsable sobre el cuidado de los hijos, porque los papás llegan de trabajar y tiene poco tiempo para dedicarle a los hijos. Las mujeres son amas de casa, les dan de comer y las atienden la mayor parte del día.

El facilitador pregunta: ¿quién debe de proveer lo que la familia necesite? Los asistentes dicen que los dos, el hombre y la mujer. Toma la palabra Saúl de la Cruz y comenta que, depende. La señora Norma Procopio dice que según se ponga de acuerdo cada familia: en mi caso, somos los dos, para educar a los hijos y traer el sostén de la casa, tenemos que ser los dos y ahí depende de cada familia, es la decisión de cada familia.

El facilitador hace la siguiente pregunta: ¿por qué sucede que hay mujeres que contribuyen o mantienen totalmente los gastos de un hogar? Toma la palabra Saúl, diciendo que ahora se da eso, pero antes no se veía mucho, porque había mucho machismo. Los hombres decían “¿A poco tú vas a poder más que yo? Por eso se peleaban. Ahora las mujeres se superan más que los hombres.

El facilitador pregunta: ¿por qué causas hay hombres que realizan labores domésticas? Toma la palabra la señora Norma y opina que pasa lo siguiente, hombres de allá del pueblo no lo hacen, porque luego dicen que es un mandilón, que esto y el otro. Aquí en la ciudad no sucede mucho, aquí en la ciudad lo hace el hombre y la mujer; no hay de que es hombre, no lo voy hacer. Allá en el pueblo no es así, si allá en el pueblo ven al hombre haciendo... barriendo o lo ven lavando un “trastecito”, los mismos hombres o las mujeres lo critican, y aquí en la ciudad ya no es igual.

El facilitador pone el siguiente ejemplo, si ve a don Francisco en el pueblo barriendo, ¿qué le dirían? Todos coinciden que le dirían que es un mandilón. ¿Qué opinan de que la mujer trabaje? Toma la palabra Óscar y contesta que es normal aquí en la ciudad, lo demás asistentes están de acuerdo con la respuesta. El facilitador interviene; va al tema de la educación de los hijos, ¿cómo debe educárseles, hay alguna diferencia si son hombres o mujeres? Toma la palabra Óscar y dice que a veces lo hijos enseñan a los padres, porque saben otras cosas que nosotros no sabemos. La señora Rafaela comenta que, en su caso, su esposo les habla a hijas y hay ocasiones que no hacen caso a su papá las niñas. En esos casos, ella les pregunta: ¿por qué no le hacen caso a su papa?, pero ya depende de cada familia.

El facilitador pregunta que si hay diferencia entre quién educa a las niñas o niños, a lo que contestan que no hay esa distinción: ambos padres son responsables de educarlos; sin embargo, hay ciertos temas que sólo los hombres tratan con los niños y otros temas que sólo las mujeres tratan con las niñas.

El relator pone a discusión lo siguiente: hay quienes dicen que “los hombres pueden tener tantas mujeres como quieran, siempre y cuando las mantengan”, ¿habían escuchado esta expresión o alguna parecida? La señora Rafaela dice que en el pueblo sí, ejemplifican sobre un señor de su comunidad que tenía viviendo varias mujeres en la misma casa: en la comunidad sí hay esos comentarios. El facilitador pregunta ¿y para las mujeres habrá alguna expresión o dicho similar? Todos los asistentes hombres y mujeres contestan que no existe una frase similar para las mujeres. ¿Hay alguna diferencia entre ser macho y hombre? Óscar Procopio contesta que sí hay diferencia: el hombre es el que mantiene a la familia y el macho es el que es agresivo e irresponsable; todos los asistentes coinciden con esa respuesta.

El facilitador da inicio al bloque de empleo con la primera pregunta ¿qué tipo de labores económicas realizaban en su comunidad de origen? Toma la palabra Óscar Procopio y comenta que se dedicaban a trabajar el barro; Francisco Bernal agrega que al comercio. El facilitador pregunta si es similar; Saúl dice que lo son. La siguiente pregunta es: ¿a qué se dedican los hombres en su comunidad de origen, y las mujeres a qué? Saúl comenta que ayudan en las labores. El facilitador pregunta, ahora que viven en la ciudad, ¿a qué se dedican? La mayoría se dedican a lo mismo (el comercio).

Se pregunta si han recibido apoyo de alguna institución de gobierno, culto religioso, amistades, familiares, etcétera, para conseguir algún empleo. Que no, responden. ¿Cuentan con algún tipo de seguridad social, por ejemplo: vacaciones, aguinaldo, seguro social, vivienda? No. Pero, los que tienen seguro, ¿qué tipo de seguro tienen? Popular, responden.

El facilitador hace la siguiente pregunta: ¿hay alguna tarea que quisieran desarrollar pero que no puedan realizar? Rafaela dice que trabajar, pero aclara que no tiene la primera. El facilitador pregunta: trabajar, ¿en qué? En muchas cosas como fábricas, tiendas, pero no te pueden dar trabajo porque te piden muchos papeles. Óscar Procopio dice que la costura, en el caso de las mujeres; quisiera ser presidente municipal. La señora Bibiano comenta acerca de un sobrino que dice que quiere ser doctor, y sus familiares le dicen “Échale muchas ganas”; y que otro sobrino dice “Yo

quiero ser Alcalde de Santiago”.

El facilitador hace la siguiente pregunta: ¿creen que sus hijos tienen mayores o peores oportunidades de desarrollo dentro de la ciudad que en su lugar de origen? La señora Bibiana comenta que ya depende de los padres, si ellos los apoyan. Carlos Meza dice que depende de los niños también, aunque uno le quiera apoyar, si el niño no quiere... pues no se consigue mucho. Bibiana retoma la palabra y dice que depende de la dos partes, padres e hijos: por ejemplo, le digo a mi hijo “Estudia”, y él me dice “¿Para qué?”.

Se pregunta: de la ciudad, en ese tema, ¿qué les gustaría cambiar? Óscar comenta que tener un trabajo más fijo, un poco mejor. Saúl retoma la palabra y deja entrever que le gustaría acceder a otro tipo de empleos, donde pudieran superarse.

El facilitador da inicio al bloque de empleo con la pregunta: ¿cuáles son las enfermedades más comunes en su lugar de origen? Toma la palabra el señor Francisco Bernal: la gente está un poquito masacrada, pero allá últimamente está entrando mucho el programa Oportunidades, donde van a citas médicas; a la gente se le está enseñando que deben cuidar el cuerpo. Toma la palabra Saúl y comenta que son las mismas enfermedades que aquí en la ciudad.

El facilitador pregunta con qué tipo de atención médica cuentan en la comunidad. Con Oportunidades, contestan todos los asistentes; el señor Francisco Bernal comenta que es lo mismo que aquí: si no vas a tus periodos de citas, te quitan la ayuda. ¿Les cuesta?, se les pregunta. La mayoría contesta que no. ¿Aún se utiliza la medicina tradicional? Sí, todavía; aquí en la ciudad también, comentan. Actualmente, ¿con qué frecuencia acuden al médico? Solamente cuando están enfermos, contestan los asistentes. El señor Bernal comenta: te da una gripilla, se ocupan remedios caseros, y así. Pregunta: aquí, ¿con qué servicios de salud cuentan? Los asistentes dicen que particular. Óscar dice que uno tiene seguro popular, pero vas y no te atienden. Rafaela dice: estás muriéndote y no te atienden.

¿Tienen acceso a medicamentos? Óscar dice que, últimamente, en varias farmacias ya tiene su doctor. ¿Cuentan con servicios de agua y drenaje? Todos los asistentes contestan que sí. ¿Sus hijos tienen ahora mejor o peor estado de salud que el que ustedes tenían cuando tenían su edad? Saúl considera que tienen mejor salud ellos ahora. El facilitador pregunta si creen que sus hijos tienen mayores o peores esperanzas de vida saludable dentro de la ciudad que en su lugar de origen. Se ríen la mayoría de los asistentes; el señor Bernal comenta que antes no había fritangas, ahorita hay muchos fritos. Comenta Carlos que aquí se come puro enlatado; Rafaela, que allá toda la alimentación es natural. Bernal dice que aquí los niños están creciendo con una nutrición no adecuada. Los niños que viven en la ciudad tienen menor vida saludable, comenta Uriel de la Cruz: son muchos químicos.

El facilitador pregunta, si estuviera en sus manos, ¿qué les gustaría cambiar en la ciudad, sobre ese tema? Óscar dice que casi todo, hacer tortillas a mano: aquí casi no se hace eso. Matar un pollito a lo natural dice uno; el señor Bernal dice que hay que cultivar su propia comida: así es más natural. Dice Saúl que se puede hacer en el terreno que está allá abajo.

El facilitador da inicio al bloque de educación con la pregunta: ¿a qué niveles de educación hay acceso en su lugar de origen? Francisco Bernal comenta que en la actualidad están construyendo las aulas para la preparatoria. ¿Estudian por igual hombres y mujeres? Depende de las personas, dice Carlos, porque hay padres que sí quieren poner a estudiar a los hijos y los hijos no quieren estudiar. Francisco Bernal toma la palabra: yo siento que hay las mismas oportunidades de diez años para acá: ya no hay tanta diferencia, ya más o menos hay las mismas oportunidades, no importan si son hombres o mujeres.

¿Qué tipo de escuelas hay en su comunidad de origen? Son públicas en su mayoría, contestan los asistentes. Francisco Bernal comenta que no hay muchas oportunidades de becas, no hay muchas

oportunidades para estudiar. ¿Tienes alguna inquietud por seguir o iniciar con tu educación (primaria, secundaria, prepa)? Los asistentes dicen que sí tienen esa intención. ¿Sus hijos están estudiando? Los asistentes contestan que sí; la mayoría de sus hijos se encuentran estudiando, todos estudian. Rafaela hace énfasis que no hay niño que no esté estudiando. ¿Qué dificultades han tenido para integrarse o acceder al sistema educativo? Los asistentes contestan que no han tenido ninguna dificultad. ¿Aquí en Monterrey hay algún curso, materia o actividad que se imparta en su lengua materna? Aquí no, dicen: allá en la comunidad sí hay materias. El facilitador pregunta si existe motivación en los niños y jóvenes de su comunidad por continuar sus estudios a nivel profesional. Saúl dice que sí existe motivación entre los niños y jóvenes; Óscar Procopio comenta que así se va dando la cadenita, porque las condiciones de la colonia lo permiten: los niños pasan por sus compañeros y les dicen “Vámonos a la escuela”, y así de esa forma de van motivando, se van juntos a la escuela. ¿Creen que sus hijos tengan mayores o peores posibilidades educativas dentro de la ciudad que en su lugar de origen? Todos los asistentes coinciden que sí hay mejores oportunidades aquí. El facilitador comenta de la ciudad, en este tema, ¿qué les gustaría cambiar? Saúl toma la palabra y dice que existan más apoyos para seguir estudiando, para los niños más que nada, para que el día de mañana no sean como nosotros (sean comerciantes)... bueno también es bueno, aclara, pero que sea con una inteligencia más avanzada.

El facilitador da inicio el Bloque de violencia con la siguiente pregunta ¿alguna vez han sufrido o causado violencia de cualquier tipo? Comenta Saúl que sí, hace unos días le tocó: cuando mataron algunas personas cerca de donde vamos a comprar flores, yo estaba tirado; otro: igual, pasé como a las siete de la mañana, todavía no tocaban el cuerpo y yo pase por ahí. Óscar comenta que a él también le ha tocado, ese día se iban correteándose, ¿que le haces? -ante eso. La señora Bibiana: sí, me tocó con mi bebé. Los asistentes comentan que, por dedicarse a las ventas, y andar en la calle mucho, coinciden con esas situaciones de violencia. Óscar comenta que cerca de su colonia mataron un policía.

Se cierra la sesión del Diagnóstico. Les agradece su participación.

Relatorías de los grupos focales para el diagnóstico del proyecto Yoania

ANEXO 4

RGFDY5

Datos de identificación	GRUPO OTOMÍ LOMAS MODELO: MONTERREY
<p>Se le explica el proyecto al grupo; comienza la sesión. Dicen que la forma de relacionarse con las personas es preguntándoles de dónde son. Yo cuando llegue aquí les pregunte acerca de la colonia, y así te vas acercando a ellos, responde uno; también nos presentamos con las personas. La mayoría de ellos comenta tener una década radicando en Monterrey.</p> <p>En su comunidad los hombres son quienes toman las decisiones que afectan o benefician a las personas. Los jueces, dicen, también normalmente son hombres y ellos deciden todo: la casa, la religión, la política, etcétera. ¿Y aquí, en la ciudad? La fuerza civil, responde otra persona; todos, hombres y mujeres. En la familia unos dicen que las decisiones las toman los hombres, otros que las madres; los dos, dice un tercero.</p> <p>Consideran que la diferencia que existe entre vivir en su lugar de origen y aquí, es que allá hay más falta de oportunidades; en la ciudad, es más fácil -dicen. En la comunidad es difícil porque tienes que caminar mucho para conseguir trabajo, y aquí pues hay más pero a veces los jóvenes no lo</p>	

aprovechan. Otra persona opina que hay menos trabajo allá y pagan muy poco.

¿Se consideran indígenas? Responde que sí, porque nacieron en el pueblo. Yo sí, interviene alguien más: aunque nací aquí, mi familia es de allá. Sí, aunque todos somos iguales: no hay diferencia, dice otro. Yo también, responde una más; aunque mis papás migraron al Distrito Federal; nací en el pueblo. Sí, porque somos de zonas rurales y por trabajo tenemos que migrar a la ciudad. Otro comenta que la situación económica decide a veces quién eres, dónde vives, con quién te relacionas. Sí, porque mis hijos y mi esposo son indígenas, dice otra mujer.

¿Los hijos de migrantes indígenas pueden ser considerados como indígenas? Sí, aunque nos casemos con personas de otro lugar -responde. También uno, como viene de comunidad, les trasmite tus costumbres; seguimos educando a los niños como indígenas, dice otra persona. Recapacita una tercera: también es difícil porque los discriminan y eso hace que los niños no se quieran considerar indígenas. Interviene otra: hay que explicarles, que no hay diferencias de raza: sólo son las raíces. Yo siento mucha pena de la gente que se expresa de manera despectiva de la gente indígena: falta que tomen conciencia, considera. Alguien reflexiona: lo que nos puede hacer diferentes sólo es el dinero, la posición económica, y eso me da pena.

¿Quién puede decidir quién es y quien no es indígena? Contestan: aquí en la colonia pasó que, cuando atendíamos el asunto de la calle, había representantes... y pues yo reconocía a la comunidad como indígena, pero la gente se molestaba aunque lo fuera; me reclamaban si lo decía. La misma gente de aquí no lo quería reconocer. Una mujer, esposa de un indígena aunque mestiza de nacimiento, dice: yo me considero por convicción, por mi familia, y yo los trato como iguales. Alguien más piensa que aquí hay mucha discriminación, incluso la gente de aquí, que lo son... pienso que todos somos indígenas: nuestras raíces son indígenas. A mí me da igual, decía otra persona. Yo creo que uno mismo decide serlo, dice otro. Alguien responde que no se pierde la identidad cuando llegan a la ciudad; eso es permanente siempre y cuando tú lo sientas. Eso también se vuelve una condición: cuando yo estaba en la comunidad y veía a la gente que migraba y regresaba... ya no querían ser indígenas. Pero es algo de condición: lo único que cambia es tu situación económica y de educación. Otra persona dice que en la ciudad hacen una distinción, porque somos de allá, pero, ¿quiénes son ellos para hacer esa referencia, si ni ellos saben de dónde son y nosotros sí?

A la pregunta si les gustaría cambiar algo acerca de su identidad, una mujer contesta: uno decide y estoy muy orgullosa de donde soy, y me gusta comunicarme con gente de otro estado. Sí ven diferencia en el trato a indígenas y a no indígenas; responden: sí, con mis vecinas, me platican que han tenido malos tratos con dependencias de gobierno e instituciones. Otro comenta: como te tratan las personas en la calle; cuando era chico me decían cosas y ni ellos sabían de dónde eran; ahora ya no porque ya no me dejo y soy malandro.

Entre hombres y mujeres, ¿es diferente el trato? Pues sí, dicen; antes el hombre era diferente: era quien decidía; en las comunidades era así, pero ahora ya no. Ya los dos deciden y aquí en la ciudad también ha cambiado: los dos decidimos, pero aún faltan personas que lo hagan. Piensan que en la familia ambos deben hacerse cargo de los hijos; de proveer las cosas que necesitamos, el vestido, la comida, etcétera, porque no alcanza con que sólo uno trabaje. Eso se debe, piensan, a la situación económica, en primera instancia; en segunda, a que ya estamos en otros tiempos: ahora ya pueden involucrarse en la educación y trabajo las mujeres: influyen factores de comunicación. Ahora hay más mujeres que quieren estudiar, comenta otra persona. Es que el no saber, dice una mujer, el no haber estudiado, te restringe; si estudias te sientes preparada y más capaz, y antes no porque había machismo.

¿Porque hay hombres que hacen labores domesticas? Yo creo que no tiene nada de malo apoyar a la esposa, dice alguien; hay veces que ella tiene que trabajar y pues está bien que los hombres puedan apoyar. También es la necesidad, dice otra; si queremos mantener la casa limpia, la ropa... pues es más fácil. Un hombre opina: eso es cosa de mujeres.

Pero si trabajan los dos, ¿cómo es? Él responde: sigue siendo la mujer la responsable de la casa, porque yo no sé hacer nada. Otro, comenta: creo que es bueno que las mujeres hagan las cosas en la casa, porque también los amigos se pueden burlar de nosotros si lo hacemos nosotros. Hay veces que las mujeres también se burlan de los hombres que ayudan, y eso es problema también. El primero retoma y dice que, cuando era niño, sí ayudaba; pero ahora ya no, que la lavadora lo hace. A la pregunta qué opinas de las mujeres que trabajan, responde: está mal, porque si se casan las tienen que mantener; las que no se casan, pues es su problema... pero está mal.

Una mujer dice: me siento incomoda cuando no trabajo porque ya no nos alcanza, pero hay veces que tenemos que cuidar a los hijos y por eso no trabajamos. Es muy satisfactorio poder trabajar y apoyar a la familia, dice otra. Uno dice: nosotros vemos el dinero de familia, nadie da más que otro... pero cuando no dan, sí se nota. Yo creo que en el rancho si se dice que las mujeres se casan y ya las mantienen los hombres, pero me doy cuenta que aquí también se piensa igual, dice otra. También hay personas que apoyan a las mujeres para que estudien, pero pues a veces las hijas salen embarazadas y pues eso es problema... los padres esperan más de ellas. Yo creo que también está mal que trabajen, dice uno de los hombres. Imagínate, le responden, que no supiera hacer nada. Si sólo estuviera atendida al hombre, ¿cómo estaríamos? La situación económica no lo permite. Las mujeres debemos aprender a valernos por nosotras mismas, no depender del hombre; para después apoyarnos entre los dos.

¿Es diferente la educación entre hombre y mujeres? Creo que la educación es pareja: hay que prepararnos para el mundo, dice una. Acerca de la frase que dice que los hombres pueden tener cuantas mujeres quieran, ¿qué piensan? Alguien responde: mientras las puedan mantener, sí; pero a veces no pueden ni con una. ¿Han escuchado alguna frase similar referente a las mujeres? Dicen: no. Otra añade: esas son decisiones personales, aunque hay más permiso para que los hombres lo hagan; con las mujeres está mal visto, les dicen que andan de locas, y con los hombres es de aplaudírseles, piensan. ¿Hay algo que les gustaría cambiar en la realidad de este tema de equidad de género? Responden: que fueran parejas las cosas.

En el tema de sexualidad; una dice que sí habla de eso con sus hijos, que es cuestión de educación. Mi hijo que está en la primaria, me pregunta, dice otra; nos sentamos a platicar. Tenemos que respetarlos y darles su privacidad desde chiquitos. ¿Consideran que es importante que los hijos sepan? Sí, claro, pero antes no se hablaba de eso, dice otra mujer. Uno de los hombres, contesta: creo que no está bien que les digamos a los niños, mejor que les pregunten a alguien de confianza. Otra, responde: pero también en la escuela es difícil, porque empecé a saberlo y me asusté porque en mi casa no me dijeron nada; es traumante no saber nada, yo por eso les digo a mis hijos. ¿Qué tanto utilizan los métodos anticonceptivos? En las señoras sí se utilizan, dice una; es más común en las mujeres, los hombres no lo hacen. ¿Qué piensan acerca del uso de anticonceptivos de los hombres que no están casados? Pues sí hay que usarlos; si no, puedes contagiarte de alguna enfermedad.

En el empleo, el tipo de labores que realizaban en su lugar de origen es el relacionado al campo, la cosecha, y la pagan bien mal, dicen. Una persona más, opina: en mi comunidad el campo y la minería, la siembra del café, el maíz. Pero pues la cosecha sólo es una vez al año; en el tiempo que no hay, la gente trabaja para otras personas que tienen terrenos, limpiando el campo, para volver a cosechar. ¿Hay diferencia en las labores de las mujeres y los hombres en la comunidad? Las mujeres se dedican más a la casa pero también les ayudan a los hombres en el campo, y no descansaban. Alguien más opina que las mujeres tienen que ayudar en la cosecha, lavar el frijol, y todo y, aparte, cuidan la casa.

En la ciudad los hombres trabajan en lo que saben y las mujeres en lo que pueden, comentan; por ejemplo: los hombres, albañilería, comercio, y las mujeres en casa; y la gente joven en empresas y en fábrica, negocios de ropa, pero pues no todos tienen seguro. Achacan la diferencia de labores entre la ciudad y el pueblo a que aquí no hay campo y es todo más fácil. Aunque allá en el pueblo, reparan, lo hacíamos por gusto, como las tortillas... eso lo hacemos porque queremos.

Dicen que no han recibido algún tipo de apoyo de instituciones, que tienen que buscarlo porque no llega. Tampoco cuentan con prestaciones de ley, seguro o aguinaldo. Una de ellas dice: mi esposo trabaja por su cuenta, ni cómo tenerlo; hay seguro popular pero, piensa, tienes que estar delicada para asistir.

¿Hay alguna actividad que quisieran desarrollar aquí, pero que por una u otra circunstancia no puedan? Yo añoro ir al campo, pero pues es difícil: no hay oportunidades de trabajo allá y cosechas lo que consumes, dice; aquí lo tienes que comprar. Otra opina: allá batallan un poco menos para vivir, pero pues oportunidades de trabajo no hay. La comida nunca faltaba pero las cosas como ropa, estudio y eso... no se podían tener.

Si estuviera en sus manos, ¿a que se dedicarían? El hombre responde que a trabajar como carpintero, y hacer casas como ingeniero; pero dice que falta dinero y terminar la secundaria. Otra mujer habla: hay señoras de 50 años que aún estudian, porque cuando están jóvenes sus esposos no las dejan... hasta les rompían los libros por machismo. Pero el que quiere puede hacer la diferencia. Otras intervienen: yo, administración; y yo quisiera ser abogada; a mí me gustaría saber más de computadoras.

¿Creen que sus hijos tienen mayores o peores oportunidades en la ciudad o en su lugar de origen? Aquí, claro, tienen más oportunidades; pero también ellos tienen que querer: aquí hay más oportunidades. ¿Hay algo que quisieran cambiar en la ciudad acerca del empleo? Dicen: ojalá cambiaran las invitaciones de empleo, que el requisito no fuera la experiencia en años; todos somos capaces de hacerlo y pues por eso estás buscando el trabajo, para aprender. Hay veces que vas saliendo de la escuela y pues quieres trabajar y te piden experiencia; pero, si vas saliendo, no tienes: es muy difícil. Que suban el sueldo según aptitudes, dice otra persona, y que bajen el precio de los camiones, porque por eso no te alcanza: ganas poco y te cobran mucho.

En salud, ¿cuáles son las enfermedades más comunes en su lugar de origen? Viruela, y se mueren porque no hay vacunas, dicen. La diabetes; los que tienen van al seguro, pero los que no tenemos ni dinero ni cómo hacerle. En mi pueblo se morían de edad, porque duraban mucho. Ahora se mueren más, porque existen más enfermedades, y pues no hay atención médica. Otra persona opina que aquí hay más atención médica, pero lo que no hay es dinero para ir; en el seguro popular tienes que hacer filas de horas y no te dan los medicamentos, y seguro social no tenemos. Aparte, aquí también las clínicas están cerca; en el rancho, no.

Sobre medicina tradicional, alguien comenta: yo creo que casi todos usamos los téis, eso ya es parte de la vida. Alguien retoma: hay mucha discriminación en el seguro popular para los indígenas; he escuchado que los tratan muy mal, los dejan esperando mucho. También la gente se muere por eso aquí; yo he aprendido a inyectar para poder ayudar a la gente. Alguien más: aún hay desconocimiento de las enfermedades, falta más información de eso y faltan medicamentos y dinero para comprarlos; el seguro popular no lo cubre, por eso aprendemos la medicina tradicional.

Visitan al doctor... sólo cuando nos enfermamos, pero también hay campañas como vacunas y también nosotros debemos acercarnos. Nosotros vamos dos veces al año, dice una mujer; en las escuelas hay brigadas y asistimos. Uno de los hombres interviene: yo nunca voy al doctor.

Los que están dicen contar con agua y drenaje; piensan que sus hijos, ahora, tienen mejor salud que ellos cuando tenían esa edad; lo mismo, que aquí viven más sanos sus hijos porque están más al pendiente de ellos. Lo que les gustaría cambiar es que hubiera más atención médica y consciencia personal; que se agilizará el servicio, porque tenemos que hacer filas enormes y andar de un lado para otro para que nos atiendan; y, enfermos, corremos el riesgo de ponernos peor. Alguien más dice que falta más sensibilidad del personal para atender las necesidades de las personas enfermas, porque sólo te atienden cuando te estás muriendo. Tenemos que estar bien atentos, porque si no se aprovechan; hay mucha negligencia médica.

Por el lado de la educación, en su lugar de origen hay universidad, pero dicen que está muy lejos. En el pueblo hay secundaria y, en un pueblo cercano, preparatoria. En mi pueblo sólo hay primaria y en otros pueblos hay hasta la prepa, pero son dos horas de camino, aunque cada vez es más común, dice. Los hombres y las mujeres estudian igual, el que quiera aprovecharlo. Quisieran seguir estudiando, dicen, mínimo la preparatoria. Otra mujer dice que la universidad, porque ahora ya te la piden hasta para barrer, pero pues ojalá hubiera más posibilidades de hacerlo, y horarios accesibles.

Sus hijos estudian; dicen que los maestros se burlan de ellos y les dicen que vienen del cerro donde no tienen ni agua, para vivir aquí. En la escuela de la colonia antes había clases en lengua materna, algunas horas, pero ya no. Comentan: de hecho, la escuela de aquí empezó como escuela intercultural, pero ahora ya no imparten las clases. Cada que cambian el personal, cambian todo. Alguien opina: quisiéramos que fuera una ley de educación establecida y reconocida, y ojalá la gente lo exigiera. ¿Sus hijos tienen ganas de seguir estudiando? Ojalá sí y, si no, pues uno debe inculcarles. El hombre dice: yo ya no seguí estudiando porque me corrieron por canijo, y pues ya no hice el intento y mejor me metí a trabajar, porque no tenía dinero y sólo estudiando no recibía nada. Antes con cincuenta centavos te alcanzaba, pero ahora no. Yo me salí para drogarme, dice el hombre. Aquí hay más oportunidad de estudiar, dice una mujer.

¿Quisieran cambiar algo en la educación? Me gustaría que fuera obligatoria, y si no quisieran que hubieran sanciones, también para los padres que no los mandan. Uno de los hombres dice que le gustaría que no hubiera violencia en la escuela. Dice que ha sufrido violencia psicológica y económica, pero en lo económico me hago consiente, y psicológica por los vecinos, por ser indígena. Han visto actos violentos en su colonia, pero dicen que son de parte de otras gentes. Cuando las personas no respetan a otros pues sí se genera violencia, pero es por ignorancia. Alguien más dice: ojalá hubiera un muro para que no vengan gentes malas a molestarnos.

Se agradece su presencia. Termina la sesión.

Observación participante para el diagnóstico del proyecto Yoania

ANEXO 5

Datos de identificación	<p>Estos asentamientos indígenas se distinguen de los demás por residir de manera congregada, esto quiere decir que comparten una misma zona habitacional y además esto representa una mayor visibilidad. Los tres grupos viven en colonias clasificadas por el Gobierno del Estado de Nuevo León como marginales y de pobreza, mejor conocidas como colonias populares. El grupo de otomíes y un grupo de mazahuas residen dentro del municipio de Monterrey, los mixtecos en el municipio de Juárez Nuevo León.</p>
<p style="text-align: center;">GRUPO OTOMÍE LOMAS MODELO: MONTERREY</p>	
<p>Esta colonia se encuentra emplazada en una cañada en medio de varias colonias de clase media. Sus calles carecen de pavimentación y no existen áreas recreativas, los pobladores se hallan hacinados y es evidente la falta de planificación urbana. En días lluviosos, a causa de las piedras resbaladizas y de las cuestas tan pronunciadas, muchos habitantes no bajan ni para que sus hijos asistan a la primaria. Hay una sola escuela, la primaria Cuauhtémoc, que opera sólo en el turno matutino y funge como lugar de reunión de los vecinos. Cuentan con un pequeño terreno donde se imparten misas de la religión católica y es notable la presencia de otros cultos religiosos como evangelistas, cristianos y un edificio de la iglesia denominada La luz del mundo.</p> <p>La colonia tuvo su primer asentamiento a principios de 1990, inicialmente en un predio irregular. Con el paso del tiempo esta situación se ha venido regularizando aunque aún quedan más de diez familias que se encuentran sin posesión legal de sus terrenos. No existe una organización comunitaria única, clara ni estable. La población es de origen diverso: San Luis Potosí, Chihuahua y Querétaro, entre otros. De entre ella destacan alrededor de 250 familias originarias de la comunidad otomí. Las familias otomíes se desempeñan en distintas actividades laborales, aunque existe un gran problema de desempleo, los hombres se desempeñan principalmente en el sector obrero y en el área de la construcción; la mayoría de las mujeres que trabajan fuera del hogar, se desempeñan en el empleo doméstico y a la venta de productos de manera ambulante o semiambulante, fabrican y comercian (entre otras cosas) muñecas de trapo, prendas bordadas, bufandas, colgijes y dulces. Habitualmente, los niños pequeños suelen acompañar a las mujeres en sus actividades de comercio y esto les suele originar problemas con instituciones de gobierno como la Procuraduría para la Defensa del Menor y el DIF.</p> <p>En general, la mayor parte de las personas, sobre todo los hombres, trabajan fuera de la comunidad. Los niños asisten sólo por la mañana a la escuela primaria y en el caso de los estudiantes de secundaria, éstos tienen que desplazarse a otras colonias. La mayoría de los niños y jóvenes contribuyen con el sostenimiento de la familia.</p> <p>Los hombres suelen ser de carácter reservado, se muestran sin embargo interesados en escuchar y participar en actividades de organizaciones e instituciones públicas o privadas, preferentemente en cuestiones de carácter urgente como los servicios básicos o en la mejora de las condiciones de sus viviendas. Sin embargo, son las mujeres quienes participan más en las prácticas colectivas de la organización de la comunidad, esto se refleja claramente en las actividades de la escuela, de las iglesias, de las asociaciones de vecinos y en las actividades comunitarias que se han realizado en</p>	

beneficio de la colonia.

Durante el 2009 y a raíz de una disputa territorial, se fundaron dos organizaciones ciudadanas antagónicas: Otomíes defendiendo lo nuestro A. C. (dirigida principalmente por mujeres) y Otomíes Lomas Modelo A. C. (dirigida principalmente por hombres). Estas organizaciones buscan, desde sus perspectivas, contribuir al desarrollo y a la generación de oportunidades para los miembros de su comunidad.

En esta comunidad se observa una grave problemática de adicciones entre la población masculina. Niños y jóvenes de entre 9 y 20 años inhalan solventes desde las primeras horas del día y es habitual ver hombres adultos alcoholizados. Estas situaciones son tan comunes que se ha vuelto indiferente para los vecinos, quienes argumentan que a pesar de los programas que se han implementado, nada se ha resuelto.

En esta colonia se implementan o han implementado programas y actividades de distinta índole de instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Secretaría de Desarrollo Social, el Instituto Estatal de las Mujeres, la Facultad de Psicología de la UANL y el DIF, entre otras.

GRUPO MAZAHUAS **ARBOLEDAS DE SAN BERNABÉ: MONTERREY**

El pueblo mazahua tiene como lugar de origen los pueblos de Santiago Coachochitlan, Bosehsda, Bombaro, Mesa de Santiago y Mesa de Bombaro del municipio de Temscalsingo en el estado de México. Sin embargo, con el paso del tiempo, familias e individuos han emigrado hacia otros lugares en busca de mejores oportunidades para la venta de sus mercancías, así como también mejores condiciones de vida para sus familias. Los mazahuas que radican en el estado de Nuevo León se encuentran viviendo principalmente en los municipios de Monterrey, Escobedo y Apodaca.

El respeto a sus costumbres y tradiciones está muy arraigado. La comida es parte fundamental en éstas y hay algunos guisados que se preparan exclusivamente para algún festejo o fecha en especial. Sus fiestas patronales más significativas son el día de La Candelaria, que se celebra el 2 de febrero; la dedicada a la virgen de San Juan de los Lagos el 3 de mayo; la dedicada a la Santa Cruz el 15 de agosto; y la del 24 de noviembre en honor de la Medalla Milagrosa, así como en las bodas, bautizos, fiestas de cumpleaños, fiestas de año nuevo, etc.

GRUPO MIXTECO **HÉCTOR CABALLERO: JUÁREZ**

La población mixteca en el estado de Nuevo León se asienta principalmente en el municipio conurbado de Juárez. Actualmente este asentamiento está conformado por alrededor de 80 familias en la Colonia Héctor Caballero dentro del mencionado municipio y son originarios de San Andrés Montaña, municipio de Silacayoapan (región de la mixteca baja de Oaxaca).

En las décadas de 1970 y 1980 llegaron los primeros migrantes mixtecos a la Zona Metropolitana de Monterrey. Primero se asentaron, rentando algunas viviendas del centro de Monterrey, en las colonias Independencia, Central, Garza Nieto, Terminal, Talleres, Industrial y Progreso, en el municipio de Guadalupe, en las colonias Tolteca, 20 de Noviembre y Vivienda Popular.

En 1986, aproximadamente 15 familias se asentaron en terrenos colindantes con el Río La Silla, en el municipio de Guadalupe; en 1993 ya era alrededor de 45 familias alojadas en tejabanés a orillas este río. En 1995 fueron reubicados al poniente del municipio de Juárez en el oriente del Área

Metropolitana de Monterrey, en la colonia Héctor Caballero, la cual fue creada en 1985. En esta época eran terrenos delimitados como lotes, pero sin ningún tipo de servicio. Los mixtecos están asentados en dos sectores de la colonia: suroeste y sureste. Actualmente se ubican 74 unidades habitacionales, la mayoría son familias extensas.

Poco a poco han ido construyendo sus viviendas, han estrechado los lazos de organización interna y es por medio de esta incipiente organización como han conseguido avanzar en la normalización de los servicios básicos y en la regularización de la tenencia de la tierra.

La gran mayoría de las personas mixtecas se ocupan de actividades en el sector informal ambulante: venta de mercancías (artesanías elaboradas por ellos o por otros grupos étnicos, dulces, etc.) en calles y cruceros. Las mujeres se dedican mayoritariamente al comercio ambulante aunque sin descuidar las llamadas actividades del hogar. También poseen una fuerte tradición musical que es transmitida únicamente a los hombres jóvenes y a los niños, excluyendo de esta práctica a las mujeres.

Los niños y las niñas colaboran estrechamente para apoyar el sustento de las familias, ya sea vendiendo en la vía pública productos diversos igual que sus padres, pidiendo dinero en las calles o contribuyendo al cuidado de sus hermanos menores y a las mismas tareas domésticas mientras los padres están trabajando. Este involucramiento de los niños en actividades en la vía pública ha ocasionado también que la Procuraduría de la Defensa del Menor haya actuado en diversas ocasiones, remitiendo al centro Capullos de DIF de Nuevo León a aquellos niños que han sido detectados en la calle.

La población indígena asentada en esta zona mantiene aún cierta relación con su comunidad de origen, aportando parte de sus ingresos económicos al sustento de sus familiares, para las celebraciones, pago de faenas, etc. Muchas de las familias tienen por costumbre regresar a su pueblo de origen en el estado de Oaxaca en las fechas precedentes a las fiestas de Día de Muertos; permanecen allá hasta principios del siguiente año, de manera que el número de mixtecos se reduce significativamente durante los últimos tres meses del año.

Es notorio que este grupo poblacional se encuentra actualmente fracturado, existen varios grupos con sus respectivos liderazgos, lo que provoca que muchos se abstengan de participar en actividades comunes. Actualmente coexisten varios grupos como Por nuestra identidad Mixteca A. C. Unida Mixteca A. C. y el Grupo Nanda vi. La organización de estos grupos mixtecos es jerárquica, tiene sus líderes muy bien definidos y se reúnen en asambleas a las que sólo suelen asistir los hombres de la comunidad.

En esta comunidad se implementan o han implementado programas y actividades de distinta índole de instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Secretaría de Desarrollo Social, el Instituto Estatal de las Mujeres, la Facultad de Psicología de la UANL y el DIF, entre otras. En la colonia existe un Centro Comunitario de Desarrollo Social Intercultural operado por la Secretaría de Desarrollo Social del estado desde el año 2005.

Relatorías de las sesiones del grupo de reflexión del proyecto Yoania

ANEXO 6

Datos de identificación	Se seleccionaron a los integrantes del grupo en base a su origen étnico y condición migrante: todos son indígenas y han llegado a Nuevo León en un lapso comprendido entre los 5 y 15 años. Se tomó en consideración también sus actividades sociales. Destacan por ser líderes o participantes activos de grupos sociales que tienen por principal característica la defensa de su identidad cultural y la promoción de sus derechos. Comparten un interés manifiesto por participar en la construcción de mejores condiciones de vida para las personas indígenas migrantes en Nuevo León. Mantienen lazos cercanos con sus pueblos de origen y viven permanentemente en la ciudad, son bilingües y preservan su lengua materna. El proyecto se implementó en la Casa del Árbol, sede de Procuración de Justicia Étnica AC. La Casa del Árbol se localiza en Juan Aldama 520 sur, centro de Monterrey, Nuevo León.
SESIÓN 1: 10 de octubre de 2011	
<p>López explica el proyecto a los presentes: están Jesús (wírraritari), Juan y Arcadio (mixtecos), Porfirio y Galileo (nahuas) y Álvaro (zapoteco); todos residen en el área metropolitana de Monterrey. La idea es que este círculo funja como un grupo donde se expresen cuestiones culturales desde la idiosincracia indígena propia de cada uno de ellos; todo en un ambiente de confianza.</p> <p>Empieza con el tema de la identidad. Algunos llegaron más pequeños aquí, otros más grandes, pero todos tienen una experiencia como indígenas migrantes. Les pregunta cómo se relacionan con las personas a las que no conocen. Álvaro dice que se acerca, pregunta cuestiones básicas, dónde vive el otro, qué hace, y se da así la conversación. Porfirio dice que él primero se pone a escuchar, ve más o menos qué tipo de persona es, cuáles son sus intereses; regularmente al principio de la charla ésta es nula, las personas por lo regular son las que nos abordan, y si nos da confianza hablamos también.</p> <p>Galileo dice que en la comunidad es más fácil, porque conoces a todas las personas, platicas con ellas: son lugares más pequeños y desde antes se conocían, o por sus padres. Cuando llegas, identificas a quienes vienen de donde tú, y es más fácil, da más confianza. Cuando no conoces a nadie, te presentas; ocasionalmente debe haber un motivo por el que estás en un lugar, hablas de cuestiones pertinentes a eso, haces comentarios que rompen el hielo. Álvaro dice que, dentro de esos motivos, según: cosas laborales, religiosas, etcétera; depende del sitio. Al inicio, dice Galileo, sumándose a Porfirio, somos más reservados.</p> <p>Porfirio: en el lugar de origen es totalmente distinto; desde que nacemos nos conocemos. Todos los días hablamos entre nosotros; es otro mundo. Cuando llegas aquí, la diferencia es muy grande. Por lo regular siento que es generalizado, el círculo de la gente que viene de la zona huasteca, es muy cerrado: conservan su origen y tratan de no regarla, no comunican con cualquier gente. Así como para hacer amistades, no existe mucho esa intención; salvo cuando existen intereses en concreto, por ahí puede salir, darse la comunicación posterior.</p> <p>Para tomar las decisiones en su lugar de origen, explica Porfirio, se hacen asambleas; participan hombres y mujeres, incluso en algunas ocasiones niños: a veces los llaman a los niños, porque ya se considera que tienen la capacidad de pensar y opinar.</p>	

Arcadio dice que, más o menos igual, en asambleas y reuniones. Las personas mayores, los ancianos son las que llaman o convocan. Las decisiones las toman ellos, en consulta. Juan dice que los ancianos tienen más experiencia que uno, como Jesús. Los mayores se reúnen, platican qué se va a hacer, acuerdan; entonces ya convocan desde a los jóvenes de 10 a 15 años, para adelante. Consultan cómo vemos y nos ponemos de acuerdo.

Las decisiones en el caso de Jesús, explica, existen dos gobiernos; uno de bienes comunales y otro administrativo: entre ambos se toman los acuerdos. Para tener certeza sobre las cosas, se recurre al Consejo de Ancianos.

López pregunta, y ahora, dónde viven actualmente, cómo se toman las decisiones. Aquí ya se perdieron, comienza Arcadio, esa autoridad... cada quien hace lo que cree, no consultan. Sí afecta porque nomás el que se mueve, si es de recursos o conoce... pero ¿el que no conoce? No es lo mismo allá que aquí, ya no se conservan muchos valores. Consultar a la gente, pedirle permiso, si están de acuerdo o no: aquí, ya no.

Porfirio dice que, en su caso, coincide. Básicamente no existen aquí fórmulas de cohesión al interior de las colonias, participación de los ciudadanos; es muy suelto aquí. No existe una autoridad o gente que se preocupe por la comunidad. Tengo como un año que empecé a organizar la colonia; te das cuenta que la gente también es buena aquí, espera que alguien se mueva u organice, para enfrentar problemas. En mi colonia veía que la gente se asustaba mucho con los robos constantes, la violencia; eso me permitió repetir la costumbre que teníamos allá. Somos nosotros mismos los que tenemos que ser policías de la colonia; se delegó gente que viera por cada calle, se hizo como una asamblea de vecinos; poco a poco se va viendo que la gente sí participa. Pero se ha perdido confianza con las autoridades municipales; hay renuencia con ellos, no les creen. Si hacemos algo, dicen, lo hacemos entre nosotros; a los funcionarios como que les tienen cierto rencor, porque nomás los ven cuando es tiempo de elecciones. Hay mucho resentimiento. Uno a veces hace las gestiones, y se lo hacen muy tardado; la gente desconfía más.

Ejemplos de toma de decisiones en la colonia, pregunta Félix. En las que llevan más tiempo, como en la mía -habla Galileo- no hay sentido de organización para ver cuestiones comunes; así ni al vecino de al lado le hablas, apenas identificas quién vive ahí. En colonias más nuevas es donde se puede dar un poco eso; pero en las viejas, ya sienten que no es tan necesario. Sí hay servicios, como que no ven que falte nada, y aunque les esté pasando algo dejan esa responsabilidad a las autoridades.

En lo familiar, cómo se toman las decisiones -pregunta López. El padre de familia, dice Jesús; él sabe lo que se tiene que hacer y lo que no; si él no la da [la decisión] hay problema: uno es el responsable de eso.

En el caso de los mixtecos de Juárez, es lo mismo. Aunque uno tenga 18 años o en adelante, consultas al papá, que estén enterados. Si hay un problema, ya saben de qué se trata. Consultas al papá, a la mamá, y ellos dan visto bueno o apoyan. Entre hermanos mayores, también un poco.

Porfirio dice que cuando es un caso que trasciende un ámbito familiar, con hermanos mayores y el papá, que sepan y estén atentos de lo que uno va a hacer. Aunque sean ya mayores y cada quien con sus esposas, pero se hace de esa manera. Pero en el ámbito puramente casero, que se trate de los hijos: la decisión se toma entre ambos, pero la mujer tiene mayor decisión porque es la que más tiempo pasa en la casa, y conoce muy bien a los hijos. Eso se ve bien en la escuela, porque les va bien, y quisieras seguir teniendo más hijos como ellos. La autoridad máxima para la casa es la mamá.

Galileo, que está aquí solo, dice que los problemas más inmediatos o poco trascendentes los resuelve él solo. Pero si va a hacer algo que trasciende más allá, pues sí consulta a familiares; de primera mano, a mis papás, ambos. Álvaro dice que, con su pareja, es como una segunda opinión aparte de la de sus papás.

Diferencias entre aquí y su lugar de origen. Álvaro dice que allá tienes todo el apoyo de sus papás; se siente más a gusto de estar con ellos. Coincidió que desde chico lo empezaron a traer, se pasaba temporadas y se iba. Prácticamente nunca estaba allá, pero cuando era, me sentía muy cómodo y a gusto. Gente que conoces, que te estima: amigos, familiares. Aquí tienes que abrir otro círculo, conocer amigos, gente, formar una pareja, conocer otras cosas. Aquí, si no tienes casa propia, tienes que estar al pendiente por servicios de agua, luz y todo lo que conlleva. La sociedad también, las personas de allá a las de aquí, es otra mentalidad.

Arcadio, llegas aquí y es como si fueras a Estados Unidos: buscarte un trabajo, tramitar cosas, conocer gente a la que no conoces y que tienes que exponerte; es un cambio muy diferente. Allá toda la gente te conoce porque ahí naciste, conoces los reglamentos, todo lo que tiene que ver: qué hay que hacer, si te toca estar al servicio de agencia municipal, un año. Y aquí no: es como si uno no valiera, pues. Aquí no eres nadie, no tienes nada: no eres nadie. Te invitan a trabajar allá, o a todos lados, y aquí no.

¿Y las ventajas aquí, cuáles son? Las opciones de trabajo, dicen Álvaro: hay mucha oportunidad de progreso. Porfirio dice que esa, que dice Arcadio, es la diferencia. Allá hay organización, te sientes protegido por esa organización misma. Nadie puede vulnerar esa seguridad, porque te protegen los compañeros. Conoces la autoridad; toda persona que tiene un problema con un vecino, tiene que vérselas con la autoridad, y ella resuelve qué es el problema. La autoridad... nadie puede hacer nada en contra de una persona. En la ciudad cada quien está solo, es como si no valiera nada: porque no existe una organización que te respalde con fuerza y valor y en la que sienta pues protegida toda la sociedad. La ventaja, pues sí, es el trabajo. No se practican muchas cosas, por ejemplo, los valores... que es la parte más importante. Acaso los que se mencionan en las escuelas que, aunque son buenas, enfocan muy poco en esa parte.

En lo legal, dice Arcadio, te ven en la calle, te llevan albote, aunque no hayas cometido nada: que por falta administrativa. Si quieres salir, tienes que pagar; no es como en la comunidad, que apelas y te traen al policía y puedes defenderte; aquí no, quieren que pagues nada más.

Galileo dice, al respecto, en la zona de origen los problemas se sienten a veces más ligeros porque son compartidos por toda la comunidad: ésta misma le puede encontrar una solución a las problemas. Implica mayor responsabilidad, porque todos se apoyan. Acá, aunque vengas con un familiar... no tienes ese derecho o libertad de defenderte, de apelar... pareciera que estás solo porque, una, los demás que vienen contigo no saben las reglas aquí, o cómo solucionarlo. En nuestro caso, los de la huasteca, casi si tienes un problema eres tú y tu familia; en otras comunidades, si es un problema, no es sólo la familia nuclear, si no la extensa y otros integrantes de la comunidad. Cuando fallece alguien, aquí casi puros familiares que están ahí; en la comunidad, todos proveen como una responsabilidad: en especie, o económica, o dan trabajo. Allá se aligera un poco la carga.

Porfirio, cuando una persona se va por mucho tiempo de la comunidad, llega y se justifica: por qué se fue. La comunidad se levanta y, claro que, se pasa a una asamblea donde expone por qué se fue y el motivo por el que regresa: la comunidad le hace un lugar dónde vivir, cocinar, estar. Lo hacen porque, a partir de ahí, tendrá la responsabilidad con la comunidad también: por eso da las condiciones para que vivas ahí. Cuando se enferma, la gente coopera, lo lleva al hospital. Se ve la solidaridad que existe en la comunidad. Si llega a morir, la comunidad le hace sus ritos y servicios como tiene que hacer, la comida para todos. Participan con su trabajo, elaborando comida, café, todo lo que se tiene que dar para la sepultura.

Los problemas que son, como familiares que mencionan aquí, se entienden diferente allá, dice Galileo. A veces esos problemas son públicos, de toda la comunidad. López menciona un ejemplo de una comunidad tojolabal. Es el caso de un hombre que tiene un problema con su mujer, el asunto trasciende y es resuelto en asamblea pública; se tocan puntos que algunos nos parecieran estrictamente íntimos o de incumbencia doméstica. La mujer es maltratada, va con su padre y una de sus quejas es que él no quería tener hijos, usaba métodos anticonceptivos. ¿Hasta ese punto tiene

incumbencia la asamblea?

Porfirio opina, de antemano, que no; que debe ser una malinterpretación. Jesús dice que tampoco, que eso es independiente; que en su caso resolvería el órgano administrativo, no la asamblea pública. Galileo dice que la asamblea trata problemas más comunes; por ejemplo, si el asunto se limitara a que él la golpeará: la asamblea puede intervenir. Pero lo muy íntimo se queda en casa. A menos que sea una enfermedad que pueda perjudicar a otros; por ejemplo, si alguien se enferma de sida, eso se ve con prevención, de que se debe aislar. Todo lo que le pasa a alguien es del dominio de todos en la comunidad; todos saben, aunque no sea tratado públicamente en la asamblea. Pero hay ciertas cosas, como el ejemplo que refieres, que es más íntimo. Lo que he visto es que, los tojolabales, todo lo privado se hace más público respecto a otras comunidades; tal vez podría ser una virtud, piensa Galileo.

Porfirio habla sobre ciertos cargos y las funciones, jueces, delegados, etcétera. Si alguien golpea a la mujer, hay patrullas comunitarias que, con la orden del juez, intervienen. La autoridad actúa. Incluso hay cárceles locales; en todas las comunidades de la huasteca existen esas cárceles. Cuando es una cuestión ya más grave, se pasa a la autoridad civil o penal que corresponda -añade Galileo. En la mixteca, hay agencia municipal y alcaldía, explica Arcadio; el que arregla asuntos de que se pelearon la pareja... arregla el agente municipal. Los comisariados ejidales, dice Juan, intervienen en eso; pero ya si no se arregla, se llama al agente. Los que la dan fin al asunto son los de la alcaldía, termina Arcadio. Llegan a un acuerdo, lo convencen; pero si sale uno que quiere irse hasta el distrito, se hace un oficio, se manda allá, y que vengan y arreglen; saliendo de la comunidad, ya no tienen injerencia.

López identifica dos órganos; los que corresponden exclusivamente a la comunidad, y otros relacionados con los gobiernos municipales y estatales. Porfirio dice que en la cabecera municipal existe el alcalde y los jueces, como aquí. Pero al interior son núcleos de autoridades netamente indígenas, que no reciben sueldo a diferencia de los primeros. Arcadio dice que, si alguien de fuera quiere intervenir, no puede; y si lo hace, hay consecuencias para él de acuerdo a las reglas de la comunidad; por eso no entran si no se les solicita. Si alguien pelea, los que intervienen son los propios policías de la comunidad.

Tomando esas dos figuras: del estado, ya sea voluntaria o retribuida, y la comunitaria, que son los que tienen la pauta al interior de la misma -habla López-, estas asambleas y autoridades comunitarias, ¿las integran exclusivamente hombres o también mujeres? Porfirio dice, en principio, que ambos; luego repara que sí hay diferencias: hay una estructura de hombres y una de mujeres, que atienden a problemas de las mujeres. El delegado o comisariado sí participa para ambos; para patrullaje sí son puros hombres, porque existe ese hábito de que el hombre tiene más fuerza física para someter a delincuentes, no por discriminación sino por seguridad de la misma mujer.

Jesús dice que en su comunidad la participación en ese sentido las mujeres casi se limitan a servicios voluntarios; no se les permite desde el Consejo de Ancianos, porque no están capacitadas: no hay mujer capacitada para hacer ese tipo de cosas.

En la mixteca, dice Arcadio, no participan las mujeres, puros hombres. Cuando se convoca, sólo a los hombres; a las mujeres, no. López dice entender que muchos de los cargos voluntarios, a veces son obligados; no hay retribución económica. El Consejo de Ancianos decide quién cooperará siendo comunero, no puedes decir que no. Es por obligación de ley, que eres comuneros.

Porfirio repara en que no quede duda: las mujeres no tienen participación. Las personas que designan a un hombre, a veces más que un premio se siente como un castigo. A las mujeres no se les toca porque están jugando un papel incluso más importante que el de los hombres: estar al cuidado de los hijos y de él mismo. No hay retribución, sí hubiera: todos quisieran. Hay cooperativos de mujeres en la huasteca, con molinos, esculcadoras de café, panaderías de ellas... están generando un ingreso y ahí sí participan. Pero no participan en las autoridades no porque no las dejan, sino porque es obligatorio para los hombres y no hay retribución. A ellas no se les toca, no se les obliga a eso: pero no es por

discriminación.

López habla del servicio militar. Jesús vuelve sobre el tema; con nosotros sí son capaces de ser maestras u otro tipo de trabajos, pero no en los cargos de autoridad comunitaria. Porfirio habla de que se les tacha de machistas a los indígenas, pero es que la mujer tiene una gran responsabilidad: los hijos. En la ciudad, sí es mujer, puede ocupar un juzgado, pero gana dinero: entonces con eso se puede pagar una nana que cuide a los niños. Pero que no se nos juzgue como machistas: las condiciones no lo permitan. Juan habla también de que hay ciertos riesgos a los que no se puede exponer a la mujer; en las fiestas patronales, continúa Arcadio, son ellas las que se encargan de muchas cosas: recibir la visita, la comida, los preparativos: ellas sí participan. Porfirio dice que ahora se tacha mucho de que los indígenas somos muy malos, muy machistas; pero no conocen las condiciones, no han ido a ver.

López pregunta si notan diferencia, o han vivido algo al respecto, entre personas indígenas y no indígenas; se refiere al trato que hay, en la convivencia. Arcadio dice que, en el caso de los mixtecos, sí hay diferencia y afecta la convivencia. Nuestros hijos se acostumbran a moverse como los no indígenas; nosotros tenemos costumbre de saludar a los mayores, pasarles la silla. Aquí, se juntan con otros jóvenes, y ya no tienen ese respeto; te hablan de tú, no como allá. Allá sí, aunque esté muy grande el hijo, tiene que saludar bien al papá, y hablarle de usted. No tiene nada de malo que hablen con otros jóvenes donde conviven o en la escuela; pero sí se pierde el respeto. La palabra esa de “güey”, no nos gusta, es una grosería; no se la decimos a una persona. Si lo oyen, lo consideran un joven que no tiene respeto a sus mayores.

Porfirio dice que siente la existencia de esa discriminación; la gente de la ciudad es observadora. A la medida en que te vas puliendo, es a cómo te van aceptando. A un paisano le hablan diferente a como te hablan a ti, porque ya adquiriste ciertos conocimientos. Sí hay esa diferencia, mucha discriminación. En el lugar donde vamos, a la gente que llega de fuera son capaces de quedar parados para cederle una silla, o la cama para que duerman, y ellos en el suelo.

Si uno llega a hora de comida, es a fuerza que pase a comer; y aquí no, dice Arcadio. López pregunta si mantienen esas costumbres aquí. Porfirio dice que la primera generación sí lo mantiene; los hijos, ya no. A lo mejor no hemos tenido esa comunicación con los hijos, porque sí se han perdido esos valores.

Arcadio dice que eso es, aquí y en otros lugares, te hacen caso como te ven, por cómo vas vestido o si vas acompañado de alguien que sabe o va bien vestido; pero a ti solo, no te tratan bien. López pregunta si el trato ése cambia según sea hombre o mujer. Porfirio piensa que es igual, siendo indígena. López pregunta que si hay diferencia en que, el tratado no indígena, es hombre o mujer. Porfirio dice que es casi lo mismo; salvo que, con las mujeres mayores, tienen un poco más de atención o respeto. Pero las jóvenes, no. Las mujeres maduras sí hay más atención. ¿Y con los hombres? Juan dice que, aunque son hombres, te tratan casi igual; hasta que no terminan de platicar entonces sí te preguntan. Arcadio dice que las personas mayores te hacen más caso, quizá porque ya vivieron esos casos, o por experiencia o sensibilidad. Los jóvenes no tienen esos gestos. Las personas mayores tratan mejor a los indígenas que otros; y de entre éstos, son las mujeres mayores, resume López y los demás coinciden. ¿Y en la calle, fuera de las dependencias, es igual el trato?, pregunta López. Hay de todo, dice Porfirio.

López habla de que hay una idea común, que las mujeres son quienes se encargan de los hijos y su educación, y los hombres son quienes proveen el dinero, lo necesario. ¿Así es en sus comunidades? Dicen que sí. Jesús dice que el hombre tiene que aportar todo para los gastos, los de la educación también. La mujer es la que se encarga de mandar bien a la escuela al niño, estar al pendiente. Si hay falla del hombre, la mujer tiene que decírselo.

Arcadio dice que es igual en la mixteca; cuando se sembraba, antes, teníamos que dar todo el dinero que salía de ahí, del campo; las mujeres administraban y veían por los hijos. López dice que en la

ciudad hay mujeres que mantienen toda su casa, a los hijos, la familia, ¿qué piensan de eso?

Porfirio responde que son otras circunstancias, no es tanto que la costumbre se pierda, sino que es ahí donde empiezas a ver que las condiciones no le permiten a la mujer cuidar a los hijos. El hombre no completa para sustentar a la familia; la mujer sale en apoyo a trabajar, eso no significa que eso sea lo correcto, lo que se tiene que hacer. Sino rasgo de una emergencia, una situación extrema, una necesidad. La mujer indígena está acostumbrada a cuidar al hijo, inculcarle los valores. Es responsabilidad de los dos, dice Juan. Sí, pero la mayor parte es de ellas, asevera Porfirio, porque son las que están ahí con ellos todo el día. ¿Qué opinan de una mujer que, sin estar en la necesidad crítica de tener que trabajar para sustentar, prefiere o decide que quiere trabajar?, pregunta López.

Dice Álvaro que es el caso de su mujer, que cuando se casaron él se vio un poco machista y le sugirió a su mujer que ella se dedicara a la casa y él al trabajo, pero ella dijo que quería ejercer su profesión. Lo empezamos a platicar, y pues a ella le gusta su trabajo y quiere ejercerlo, pues adelante; yo no le veo ningún inconveniente. Porfirio dice que él tampoco le ve ningún inconveniente; el problema, dice, son los hijos, que es lo que se ha dejado de lado en las ciudades. Aquí, hablamos de una profesionista, ella puede generar mucho más que estar al cuidado de la casa; con ese ingreso puede pagar a alguien que esté al cuidado de la casa y aquí es donde surge la función de las empleadas domésticas. El caso es que esto que pasa aquí no necesariamente obliga a que eso sea lo que debe ejercerse en la comunidad; las circunstancias ni siquiera dan para pagar a un tercero que ocupe las funciones de la mujer en el hogar. Arcadio dice que ese trabajo seguro de ella, garantiza que no falte nada también, pero eso es en el caso de la ciudad. Porfirio, si la persona deja a alguien que cuide a los niños, es válido: quién no quiere tener más cosas materiales para su familia, pero tienes que ver las circunstancias. Dice conocer compañeros en la Facultad, que ellas también son profesionistas y resulta que algunos de ellos ahora son los que se quedan en la casa, y atienden, y ellas las que trabajan. Pero son circunstancias que lo posibilitan.

Jesús dice que, alguna vez, tuvo una amante. Tuvo un hijo con ella; en ese tiempo, salía a trabajar, durante 14 años, e iba solo. En la casa, cuando había chance, hay que hacer esto si puedes, porque tenía que dedicarle a la comida; cuando había tiempo, hacía lo que podía, era un avance para mí. Yo he tenido grupos de trabajadores, pero los hijos que tuve nunca los puse a trabajar para mí, si querían hacer algo era para ellos, pero que aprendan a vivir, cómo me gano la vida, pero nunca le pedí. Pero de la casa, en temporal, conjuntamente vamos a quitar la hierba, porque la comida es para todos: mujeres y hombres todos a entrarle a trabajar. Que no falte ni uno de cooperar en esas labores. Con otra mujer estuvieron ambos como braseros en Estados Unidos; lo que salía del trabajo era para todos.

López pregunta, para concluir, ¿hay alguna diferencia de trato hacia los hijos, según sea hombres y mujeres, se les debe educar igual, enseñar lo mismo? Álvaro dice que, en su caso, sí hay diferencia; tiene hermanas, es el único hombre. Su padre, dice, le dio educación, nunca me la negó, pero ya hubo un momento en que no quise estudiar, entonces me puse a trabajar, y mi papá estuvo apoyándome y me educó en ese sentido de trabajo, qué hacer, qué no, cuándo está bien y cuándo no. Con mis hermanas siento que fue menos estricto, ellas siguieron su educación al pie de la letra; pero fue más estricto conmigo. No sé si, en caso de que alguna de ellas, tuviera la decisión que yo -de no estudiar- las hubiera tratado como a mí.

Jesús dice que, a veces, la decisión ellos la tienen -los padres. Uno tiene más obligación de aprender. En lugar de salir buenas personas, salen narcos y matones. Si pones a trabajar a un hombre, es más correcto. Álvaro dice que eso tienen más que ver las relaciones y amistades, con quien te juntas, que los padres. Porfirio dice que es diferente porque la misma naturaleza le exige; en la región la circunstancia te dice qué tienes que hacer, si es estar al tanto de la casa, si es proveer. La educación es diferente; qué cosas tienes que aprender según el caso. Porque la naturaleza es diferente, nunca van a ser iguales el hombre y la mujer: sencillamente el hombre no puede dar a luz a un niño. En las comunidades, por eso, las diferencias están bien marcadas.

Arcadio dice que a las mujeres no se les exige mucho bajo la idea de que se van a casar y el esposo se va a encargar de ellas; y el hombre, pues no, es el que tiene que estar al pendiente de eso, se le exige. Aunque las cosas han cambiado y ahora es casi obligatorio que se preparen ambos. Álvaro dice que no se nos educa con el mismo fin, lo que se tiene en mira para cada uno de nosotros es diferente, y eso determina cómo nos educan

SESIÓN 2: 17 de noviembre de 2011

Reanudan. Adelantan ahondar sobre ciertas ideas previas a propósito de la integración de otros indígenas en la sesión: Francisco Bernal Pacheco, presidente de Mazahuas de Arboledas de San Bernabé AC, padre de familia con 6 hijos, 14 años residiendo en el estado; Baltasar, estudiante de Leyes de la comunidad mixteca, con dos años y medio de residir en la ciudad. Antonio Cayetano también es de Tamazunchale, ha sido misionero en comunidades de Guerrero y tiene dos años y medio en Monterrey.

Hablábamos de organización y toma de decisiones en las comunidades de origen, comenta López; había constancia en tópicos como el régimen de asambleas y el respeto a autoridades comunitarias. A diferencia de aquí en la ciudad, en los pueblos de origen las decisiones se tomaban colectivamente, en asamblea. En la comunidad de Chiconamel, habla Nicasio, la gente dominante son los ejidatarios; los que toman la palabra son los derechoeros,... se juntan pero hay quiénes pesan más: en este caso, los ejidatarios con sus derechos comuneros, agrarios. Una de las autoridades, dice Galileo, es el comisionado ejidal, que ve por el cumplimiento de ciertos débitos; el consejo de vigilancia toma las decisiones en ese sentido. Otra autoridad es el delegado municipal, el juez, que también tiene sus auxiliares, y las decisiones se toman en asamblea puesto que la comunidad es chica. En toda la ciudad, la asamblea comunitaria que incluye vecinos, no necesariamente ejidatarios, toma decisiones más grandes, que tocan temas de mayor tono. Galileo detalla algunas de las funciones, resumidamente. Cada uno tiene ciertas comisiones, y quién va a ser el delegado se decide al final del año, el 31 de diciembre.

Creo que parte de esa diferencia referida por Nicasio, apunta Liberio, surgió cuando Carlos Salinas de Gortari empezó a criar pequeñas propiedades dentro de las mismas comunidades. Antes todo se regía bajo una sola autoridad, de la comunidad. Pero cuando surgen esas pequeñas propiedades, surgió ese divisionismo interior; le llamaron ejidatario vecino a quien poseía propiedad, y a los demás comuneros, más o menos refiere. López resume y modera; tiene ciertas explicaciones históricas,... más que todo lo que nos interesaría es ver esta situación que suele entenderse... que en los pueblos indígenas las decisiones se toman en las asambleas, ¿eso es cierto, sucede realmente? Más que todo, en ese sentido, ¿se mantiene aún? -pregunta.

Bernal habla que en su lugar de origen sí toman así las decisiones. Hay varias autoridades agrarias... hay una mesa directiva especialmente de la escuela. Se eligen también autoridades religiosas que ven por las fiestas del pueblo, en conjunto con el delegado municipal, que es ley a nivel municipal. Por medio del grupo de ejidatarios y comuneros, ellos forman..., reúnen a la gente para elegir al delegado municipal; va rotándose por barrios, como si fuera una elección de presidente. Últimamente lo hacen por barrios, las autoridades traen a su candidato... mayores de 18 años para arriba. Pero para puros comuneros, es el de comuneros; en cuanto al representante de bienes ejidatarios... los comuneros no pueden participar -cada quien elige sólo al que le compete directamente.

Lo importante sería, dice Galileo, ver si cuando hay un problema... cómo se toma la decisión para atenderlo. Una de las cosas que también es muy importante decir... en ese caso no hay ningún pago. No, contesta Bernal, es voluntario; no hay sueldo.

López retoma la palabra. Va hacia el tema de cómo se traslada eso a la ciudad, o si es posible que ese esquema pueda implementarse aquí, es deseable o probable.

Porfirio dice que es necesario, no sólo probable. En las costumbres originales sí son muy viables...

hacía esa referencia anterior, explica, porque quebrantaron con esas incidencias (el divisionismo antes citado) las buenas costumbres de las comunidades. Aquí, en las ciudades, esas cosas no se ven ni se practican. Siento que hay muy alta aceptación, incluso la gente participa aún y no siendo indígena, porque apremian siempre los intereses de la comunidad. Yo no sólo siento que es factible implementarlo, sino que es necesario. Esas costumbres, para mí, pueden ser muy provechosas para una comunidad como ésta -urbana.

En mi caso, contesta Bernal, lo hemos llegado a implementar aquí. Hay un detalle: aquí la autoridad municipal no te respalda; el respeto no es el de allá, que hay una ley que ve por ello. A mí, que me eligieron delegado municipal y mi función es atender a la gente de la comunidad, por obligación tengo que estar al pendiente de la comunidad. La gente te respeta ahí; le pones un trabajo o una multa, y lo cumplen; aquí no hay ese respaldo ni compromiso. Allá, si alguien no lo quiere hacer, por lo menos paga a alguien que lo haga, pero se paga finalmente la falta. Aquí no.

Galileo apunta que lo han aplicado, y que es interesante. Retoma el ejemplo de la organización de la fiesta, se nombran comisiones; “igualito que allá”, confirma Bernal pero insiste en que hace falta el respaldo de la autoridad para el respeto.

López, si lo trasladamos a la ciudad, si dices que la gente no participa; a lo mejor no es tan cierta la situación, en las iglesias hay un cierto grupo de feligreses que organizan las fiestas; en la escuela está la junta de padres de familia, en colonias juntas de vecinos. Tal vez no sea tanto que la gente no quiera participar sino que no están obligados a hacerlo.

Baltasar señala que el no tener recursos también es un factor; en su comunidad, tuvieran o no, participaban. Ahora están muy viciados, tienen una visión donde consideran que nadie los puede obligar, y es cierto, pero entonces ya no lo hacen. Sería difícil que se llevara a cabo aquí, creo que todo el gasto que inviertan es sobre su propia cuenta; ya no tienen recursos para poder hacerlo. Para mí sería viable, pero que se maneje a través de recursos; a la gente no la puedes convencer de que lo hagan así nada más, si no tienen dinero. Es un poco complicado pero estaría bien implementarlo.

Cuestiones diferentes en la ciudad, organización social, infraestructura... habla López. Por diferentes factores se pierden las tradiciones y las costumbres. Marcelino dice que no se pierden, se mezclan. Apunta también la cercanía con Norteamérica; “No agarras todo, de una cultura aprendes algo bueno de eso; pero muchos también, lo contrario”. Una de las diferencias fundamentales, por ejemplo, señala López, es la lengua materna. Los niños que nacen aquí, ¿siguen hablando la lengua? Pregunta expresa: los hijos de ustedes que nacieron aquí, o los que ya no hablan la lengua, ¿siguen siendo indígenas?

Baltasar dice que si él es indígena, su hijo puede catalogarse como tal, “aunque ya estaría mezclado. Creo que ya no son indígenas, porque tienes que hablar la lengua: es el punto principal. Y tener los hábitos que se siguen celebrando. pero una vez que te integras a una sociedad diferente, la pierdes. Con la discriminación... mucho más difícil es. Aunque no hay que perder la esperanza. Me gustaría que se viera mucho por la cuestión de la lengua; en mi comunidad ya somos muy pocos los que lo hablamos. Sé que lo hablan, pero les preguntan y lo niegan. Les da pena. Hay padres que ya no quieren que su hijo aprenda la lengua madre”.

La gente indígena es indígena porque los padres son indígenas, difiere Porfirio; a menos que uno de los progenitores no lo sea, pues ya se van mezclando. Nunca he visto que cambien de fisonomía; a lo mejor se hacen más grandotes o más chiquitos, en función a la alimentación que reciban. No creo que dejen de ser indígenas. Lo que sí se ve es el grado de penetración que tiene una comunidad indígena. La gente que está ahí está orgullosa de su origen; hay gente con dos o tres años aquí, y ya se hacen que olvidaron su lengua.

Nicasio apunta que para él siguen siendo indígenas pero en otro grado: “indígena migrante”, define. Para mí van a dejar de ser indígenas mis nietos ya cuando mi hija o mi hijo se case con alguien de

aquí, un güero, por ejemplo... y ahí ya se perdería lo que son de indígenas. Mis hijos son indígenas, en este caso, migrantes.

Bernal: un amigo decía que “ya no soy indígena, pero soy descendiente de indígenas”. O sea, no sé dónde entraría esa definición -ríe. “Soy indígena urbano, a lo mejor hasta pierdes las costumbres porque te estás urbanizando. Pierdes la definición”.

López: suele relacionarse al indígena con el campo, pero actualmente el 30 por ciento aproximado de la población indígena vive en las ciudades... Supongamos que se hace una ley en el estado, y dentro de esa ley se desprende un programa de apoyo: verán cuántos indígenas saldrán. La cuestión es establecer criterios en función de los aspectos identitarios.

Porfirio dice que es como si estuviéramos en un juego de palabras: la palabra indígena es muy sencilla: la raza indígena lo es nazca aquí o en EEUU; la lengua es otro aspecto: la raza lo es como tal.

Baltasar, realmente es cierto que donde vayamos somos indígenas: pero yo puedo decir que soy indígena, pero a mí... ¿qué me demuestra 100 por ciento que lo soy? No hay un papel que me lo expida. Esto cambiará con el tiempo y tendremos que acomodarnos a cómo vaya cambiando. Es como los menonitas... ellos tienen una cultura muy... es difícil su vida a la manera en que los ven los jóvenes que van creciendo. Ellos tienen su propio mundo, una persona que salga de él ya no es menonita. Puede que ahorita soy indígena, yo puedo decir que mis hijos lo son, pero quizá hasta ellos mismos van a cambiar de idea. No hay un documento que los avale.

¿Cómo se identifica? ¿Sería necesario expedirlo? ¿Quién decide, quién sí es y quién no es? -apuntala López. El modelo de identificación legalmente establecido es que tú te autoadscribas; otro modelo es que tu comunidad te señale como tal, pero para tener esa facultad como comunidad necesitas que el aparato gubernamental te reconozca como un grupo indígena. En cuanto a decir quién sí lo es y quién no... por ejemplo: que pusiéramos en el acta de nacimiento que lo es... es lo que tú piensas, pero, ¿qué diría tu hijo? Hay cosas muy determinantes que no podemos decidir de antemano porque causarían algún problema para los que ya no lo quieren, en el caso de pensar en esos métodos o papeles de identificación estricta. Estos modelos que se han aplicado internacionalmente son el que te autoadscribas o el que te identifique tu comunidad. Otra cosa importante es que no es la misma migración de la Huasteca, o la mazahua. La forma de migrar, por ejemplo, en la Huasteca: cada quien se viene por su lado, y eso veo como una dificultad al momento de tener un apoyo en tu grupo, en tu comunidad. En el caso de Chiconamel, se juntan a pesar de estar en distintos puntos de la ciudad; en el caso de los mixtecos y los mazahuas, con sus diferencias respectivas, están unidos y pueden tomar decisiones inmediatas y colectivas por la cercanía física. Aunque habemos otros que el confort que tenemos es lo familiar, nada más, y los conocidos que te echan la mano en algún problema.

Porfirio dice que él no lo ve como un problema; es sencillo establecer patrones de identificación. Vuelve sobre el asunto de las mezclas con otras razas y que eso genera pérdida real de su condición indígena, aunque el sujeto se presuma como tal. En el lado de la comunicación.... los nahuas siempre se han juntado, o se juntaban en la Alameda, existe mucha amistad. Toda la gente que venía del estado de Hidalgo o de Veracruz sabía dónde estaban sus esquinas. Incluso tienen sus teléfonos, o cuando muere alguien y traslados... se facilitan las cosas entre ellos mismos. Sí existe esa comunicación. Lo que ha habido es más restricción en la información: ha sido más cerrada la comunidad nahua, más compacta... no es fácil de hacer. Simplemente porque cuando una persona se acerca, empiezan a hablar en lengua.

Galileo se interesa en, por ejemplo, cómo los mazahuas consiguieron ese espacio comunitario; que si implica un periodo de gestión, caso también de los mixtecos. Ha faltado que el mismo estado facilite, apunta Porfirio; hay muchas cosas que no se pueden porque el tiempo de uno lo tiene limitado; Galileo reconoce que ante esas restricciones no pueden ejercerse o desarrollarse tales comunidades. Acá tienes una forma de trabajo, y no te permite el trabajo, por ejemplo, ejercer esas cosas. [Hablan

del Xhantol]. Acá, por ejemplo, no les dan permiso en el trabajo que tienen...

Es difícil, pero ¿qué podría hacerse para mantener o preservar esas cosas?, pregunta López.

Nicasio dice que cada uno de ellos debe pedir dos o tres días en el trabajo, y realizar la celebración. Pero es difícil; de entrada, porque están dispersos. Uno de los puntos principales, identifica Baltasar, es el tener el espacio. Tener un espacio gestionado donde podamos celebrar nuestras tradiciones.

Galileo se suma y dice que, independientemente de dónde nos encontremos, el tener espacios específicos para realizar ciertas actividades ayudaría. Para poder ejercer esas formas culturales que todavía queremos, eso es definitivo. Un espacio público dónde hacerlo.

Bernal opina, por ejemplo, sobre la cooperación que se hace cuando los traslados en el caso de fallecimiento. La pregunta es ¿por qué a fuerza se tiene que regresar?, ¿por qué se considera indígena? Al hacer ese tipo de costumbres,... en ese momento, al hacer esa unión entre comunidad,... es porque la comunidad está reconociendo que es un indígena y tiene que regresar. ¿O por qué, si no?, pregunta. Porfirio dice que por costumbre, y porque los papás lo piden o sus familiares. Bernal detalla que eso no se ve con los mestizos.

De líderes, saca a tema Bernal, hay algunos que ven el ocupar un papel en la comunidad por beneficio propio, y te dejan solo cuando no hay recursos. Yo veo por los que participan incondicionadamente, para que conserven y difundan el respeto. Si yo como padre de familia educo bien a mi hijo, será buena gente donde quiera que vaya, apunta Antonio. Baltasar dice que si él falleciera, le gustaría que lo llevaran a su tierra. En mi tierra, mis abuelos tienen extensiones de propiedad y puedo enterrarme ahí -es que han retomado el tema del fallecimiento y la tierra, que parece interesarles mucho. Cada quien tiene que ganarse su función, apunta más tarde Baltasar. Para poder vivir bien en tu comunidad tienes que participar; hay personas que siguen participando, y con su propio recurso ahí están, muchos lo hacen por gusto y no importa cómo le hagan, y hay muchos que no lo quieren hacer pero quieren tener el mismo disfrute.

Pero cuando llegan a Nuevo León, señala López, vienen buscando mejores oportunidades; pero también la ciudad tiene cosas malas y buenas. Para disfrutar las cosas buenas, ¿qué están haciendo ustedes para ganarse ese disfrute, qué le aportan los indígenas a Nuevo León?

Marcelino dice que la mano de obra; Porfirio dice que ha tratado de mantener cierta disciplina en la colonia, y se ha ganado su respeto; creo mucho, dice, en la organización indígena, estoy haciendo como un ensayo de lo que se hace allá y veo que sí se puede implementar en Monterrey, pero uno debe tener la capacidad de transmitirlo. Galileo dice que aportan una cultura diversa; y que, eso, para que lo acepte el conjunto de la población, debe ser por medio de modelos de conocernos entre indígenas y no indígenas: en la medida en que nos conozcamos está el valor que se le dará a estas culturas que se incorporan a Nuevo León y lo hacen más rico en ese sentido; en el caso de Porfirio, aporta su visión de ver las cosas por la comunidad, la visión indígena para la solución de los problemas comunitarios. Bernal dice que no puede uno aportar mucho por las condiciones económicas y sociales en que se encuentran. Habla del vochol, una obra de la comunidad huichola expuesta en estos días en la ciudad; le dieron la oportunidad de expresar su talento, que todos tuviéramos la misma oportunidad de expresar nuestra cultura, artesanía, gastronomía: que tengamos el mismo espacio y oportunidad para expresarlo, aportaríamos. Pero ahorita no lo hay. El aporte, por ejemplo, señala Galileo, el caso de la música; los nahuas de Ilamatlán, en el abanico en el caso de los mixtecos, el aporte de la música, que es un poco diferente, que va influyendo en el conjunto de toda la población. El ejercicio de diferentes manifestaciones culturales son arraigadas por otras personas que no son necesariamente indígenas, pero se manifiestan esas cuestiones y vas compartiéndolas a los demás: por ejemplo, la visión comunitaria, es un gran aporte.

López señala que en el caso del folklor y el arte,... obviamente no tiene porque relacionarse todo con la gente indígena. También está el aspecto de la cosmovisión: gente que no es indígena pero que

quiere serlo, y hace mezclas... pero también está la parte que mencionaba el compañero Marcelino: el trabajo. Baltasar dice que estamos empezando a darnos a conocer. Cuando una persona indígena está trabajando, ya está aportando algo: desde que llegamos aquí, lo hacemos y hasta ahorita no hemos aportado mucho, pero vienen generaciones, algunas que ya estamos estudiando: aportaremos mucho más. No nada más es qué hago, como dice Bernal -señala López- sino también qué no nos dejan o no tenemos la oportunidad de hacer. Bernal comenta, sobre el asunto de la identidad: si soy indígena, hago mi profesión y destaco... la pregunta es cuando yo esté en el peldaño arriba tendré el valor de decir que soy indígena, ¿o ya no?

Baltasar: qué aportamos al estado, ojalá con el tiempo empiece a aportarlo. Pero igual no podemos criticar a un indígena que llega a un puesto, porque no vemos las cosas que tuvo que pasar para llegar a ese puesto. Galileo opina que eso trae de vuelta quién es o quién no indígena. Una de las formas de identificar a un indígena es que ayuda a su comunidad, aunque no podemos exigirle al integrante de una comunidad que la ayude. Es su decisión particular.

¿Cómo se ve a las personas indígenas en la ciudad? pregunta López, ¿qué roles se le dan en el imaginario? para quienes consideran que hay indígenas -porque muchos lo ignoran- en Nuevo León. Estatura mediana, cabello lacio, piel morena, habla Porfirio; orejas pequeñas y ojos muy chiquitos; la forma de hablar, dicen los demás, él dice que eso no tanto. El acento, detalla Marcelino. Indígena, es esa persona india, bajada del cerro a tamborazos -apunta Baltasar irónicamente. Marcelino dice que no es solo a los indígenas; a los juniors aquí que van al extranjero, también los discriminan cuando los advierten como mexicanos. Galileo dice que la gente en el común, si vienes de San Luis, ya eres indígena; López dice que la mayoría de migrantes potosinos, no son indígenas, pero hay ese detalle para con ellos. Vienes a trabajar en la obra, en el servicio doméstico... es otro prejuicio en el imaginario, dice Galileo.

Cómo se vive la discriminación, pregunta López. Porfirio dice que él siente que tiene mucho que ver en la medida en que te vas preparando, adaptando en la dinámica ciudadana. La diferencia era muy marcada, por ejemplo, en la facultad: discriminación, a veces fomentada desde las mismas escuelas. Suele usarse la palabra *indio* como un insulto, señala López. Hay dichos como el que “No tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre”.

Baltasar habla de la clasificación que te dan, cuando vas a una dependencia de gobierno; si hay una persona al lado, alta, güera, le dan la prioridad. Galileo dice que en la maestría, por ejemplo, a él y a dos compañeros los identifican como “los tres huastecos”. Empiezas a preguntar y nadie... pero casi todos son de San Luis, aunque lo usan como forma de discriminar. Nicasio dice que en el trabajo siempre le echan carro, de que se vaya para su pueblo. Dijo que todos eran indios, todos eran de fuera: la colonia Independencia, el barrio de Sanluisito... la mayoría en Monterrey, todos somos de fuera. Somos descendientes de fuera. Venimos de la Huasteca, la mayoría. Porfirio dice que los empresarios que fundaron Monterrey eran de fuera. Galileo dice que también se aporta población; todos formamos este estado, porque somos puros migrantes: estamos ayudando a formar el estado de Nuevo León.

López habla del tema siguiente, que es la cuestión de la sexualidad. ¿Suele hablarse de sexualidad, por ejemplo, con los hijos?, pregunta. Sobre las enfermedades de la mujer, u otros asuntos, ¿cómo se atienden en el grupo o en la comunidad? Sí se habla, contesta Porfirio, pero cada miembro de la familia juega su rol; la mamá es la que habla sobre la sexualidad con su hija; y al varón, le habla uno, le dice las cosas cómo son al hombre: cómo debe de comportarse, qué cuidados debe tener, también hacia ella. Se trata de inculcar el respeto hacia la mujer. En mi caso no he visto hablar sobre equidad, se habla de que el hombre tiene la responsabilidad: él tiene que ser responsable de la mujer. La mamá educa a las mujeres; el hombre, al varón. No se mezcla.

Nicasio confirma a Porfirio. En mi comunidad, muy poco se habla; la educación sexual la dan los maestros en la escuela y lo poco que se ve en la tele; en mi pueblo, antaño, si le decías una palabra sobre eso, te callaban; antes, no podías agarrarle la mano a la mujer; ahorita ya acabó todo eso.

Antes estaba prohibido hablar de sexualidad, o no existía esa educación.

Baltasar dice que tiene toda la razón Nicasio; los padres no te hablaban de sexualidad como se hace ahora, antes nada más te advertían las consecuencias, pero nunca te enseñaban el proceso que debe de llevarse como ahorita. Antes, a esas mujeres, aprendían de lo que iban experimentando en su cuerpo: por ejemplo, la menstruación. Ahorita, realmente, todas las personas que han emigrado y se han conocido, se ha tratado ya ese tema. Antes, la cuestión sólo con palabras y respeto, se llevaba un buen proceso, aunque con errores. Ahorita, muchos jóvenes, a pesar de que tienen noción: lo siguen cometiendo.

Nicasio, antes tus papás nomás te decían nada más “no lo hagas porque está mal”, pero no te explicaban por qué. Ahorita, la tele, ahora, estamos más abiertos con nuestros hijos y se cometen más errores. Se ha pervertido, dice Porfirio: los adolescentes, al hablarles mucho de eso les despierta el apetito sexual, y lejos de que eso les ayude realmente les ha perjudicado. Esa información no ha ayudado adecuadamente.

Antes, las mujeres acataban lo que decían los padres, nota Baltasar. Ahorita, se te despierta la inquietud. Está bien que lo implementen, opina, pero que se maneje con un poco de miedo, que pienses antes de cometerlo. “Hay condones, puedes utilizarlos para evitar tener el embarazo”; el mensaje es que puedes tener relación y con eso no pasa nada, pero eso es lo malo: te están haciendo un llamado, “¡hazlo!”.

Galileo dice que en su caso los temas sexuales no eran tratados con libertad, y todo se maneja en base de miedo y de prevenir, pero no sabes a qué te previenen. Yo no estoy muy de acuerdo a qué ahora haya mecanismos como el condón que fomenten, pues antes,... si vemos nuestros familiares en las comunidades, los que son ya abuelos o padres de nosotros: a qué edad se embarazaron: 12, 14, 16 años... ahora hasta da miedo por la cuestión legal, por ejemplo. Pero no creo que la información esté afectando, porque si no te hablan de esos temas, no sabes ni de qué te previenen.

López dice que en el pueblo y en la ciudad, se ven diferentes. Las relaciones sexuales ¿son para el matrimonio solamente, son sólo para reproducirse? ¿Nos abstendríamos más de tener relaciones sexuales si tuviéramos el riesgo de embarazo? ¿Cómo se ve en la comunidad eso?, pregunta.

Baltasar dice que en su comunidad no se ha visto mucho eso; los jóvenes de ahora sí tienen noción, los medios te lo explican, lo puedes ver. Pero sigue habiendo esa idea... todavía las mujeres tienen esa idea. Pero para tener relaciones primero tienes que tener un vínculo formal con la persona. Eso se conserva en las comunidades, pero gente que ya tiene tiempo acá ya adquirió la cultura de este estado; el respeto se pierde, aunque mi papá me diga “No lo hagas, hijo”, yo lo hago si quiero. Se pierde el respeto. Hay que tener cuidado en esas cuestiones. Apenas están despertando en mi comunidad, pero ya tienen ideas aunque vagas.

Bernal, en su comunidad, dice... hablar de antes y de la comunidad, hay todavía un poco de respeto, pero antes había mucho más respeto. Sólo la mamá hablaba con la hija; de repente estaban hablando y uno alcanzaba a escuchar, dándole explicaciones de sexualidad, pero mocha y a escondidas de que nadie escuchara. Pero ya con el tiempo y la migración, es muy diferente. He estado participando en un grupo de la iglesia, y de repente nos preguntan si hemos platicado de sexualidad con nuestros hijos. Y dan pláticas supuestamente para ser mejores padres. Y entre mestizos, no sabían que era indígena. Empecé a checar eso, y me senté a platicar con mis hijos, pero también medio cohibido; uno no está acostumbrado a hablar ese tipo de temas. Estuvimos hablando de eso, sobre todo para prevención de enfermedades venéreas porque había muchos compañeros que no podían hablar de eso con sus hijos. Yo siento que influyen mucho los medios de comunicación; estás sentado viendo una película y salen escenas casi de tres equis.

El programa de Chavana, cómo enfocan a las muchachas; y estás con tu niño, y es casi normal, nota Nicasio. Bernal dice que incluso Chabelo con sus edecanes, incitan al menor y hay con qué prevenir

todo eso; los que tienen consciencia si lo usan, a otros les vale y las consecuencias ahí están.

En la comunidad de origen cómo son vistas las personas homosexuales, pregunta López.

Bernal: en mi comunidad, los que conocí, migraron; había un sinfín de burlas, discriminación... y pues el muchacho emigró. La mayoría que llegué a conocer, que son, pues vivían mucha discriminación.

Nicasio dice que sí hay, contaditos, sí hay. Mis respetos, yo hablo con ellos, pero hay ciertos compañeros... como que les hacen el feo. Sabe que él no es bien aceptado y cuando están ellos, se va.

Baltasar dice, en mi comunidad antes todos se decían machos; tal vez había, pero nadie podía destaparse porque había una discriminación muy fuerte hacia esas personas. Migran, y una vez fuera revelan que lo son. Sí hay en mi comunidad, pero los chavos los toman en burla. Pero ahí están, forman parte de la comunidad, y ya son considerados parte de la comunidad, con la burla pero ya no es tanto. Esos puntos deberíamos, como indígenas nosotros, empezar a cambiar: respetarlos, apoyar a nuestra gente, sea como sea.

Porfirio dice que más que discriminación es que sentían que no era el lugar propicio para manifestarse. Yo he sabido que lo hay, pero en la comunidad nunca he visto que se manifiesten. Porque hay mucho respeto y no lo hacen (manifestarse) para que su familia no sea burlada.

Galileo dice que entonces sí hay discriminación. En su comunidad, una persona no lo manifiesta totalmente, pero una actitud que alguien borracho da indicios... cállate, como son pueblos chicos, pues lo sabe toda la comunidad, y ahí es cuando otra vez se cohibe. Había un señor que tuvo hijos, pero era bisexual. Muy conocido. Pero era un señor de respeto, aunque con la gente que se juntaba, sus amigos... lo respetaban, pero sí manifestaba todo. Y a su hijo, al que se quedó ahí... lo educaba mucho en ese sentido. Siempre era objeto de burla, de golpes, de discriminación y todo. Me acuerdo que él salía de la escuela, donde lo traían a puro carro. Y él no era tan bueno en la escuela, se iba rezagando. Todos los demás compañeros, le chingaban todo el día. Cuando timbraba, emprendía una corrida para su casa, y los que le alcanzaban le pegaban gacho. Después, ahora que es un hombre, tiene familia y todo, cambió. Influyó en su vida de niño, pero ahora lo ves y es un señor. Con el paso de los años, fue despegándose de esa cuestión... se defendía. De pensar que la tendencia era que también sería homosexual, cambió totalmente.

Baltasar dice que tuvo un amigo que tenía maneras consideradas poco viriles, gestos, y él le preguntaba si lo hacía a propósito, pero él decía que él era instintivo, que era de esa manera, y que no tenía intención de cambiarlo: no era homosexual ni tenía intenciones de serlo.

Cambiando de tema, Bernal habla de que, en otros sitios u ocasiones de reuniones semejantes a ésta, a escuchado propuesta como la implementación de una credencial donde se identifique que alguien es indígena; Baltasar opina que es una medida de control o segregación, “para poder clasificarnos y tenernos ahí cautivados”; siente que no es viable, que si no se combate primero la discriminación, es muy difícil, por ejemplo, que se diga “yo soy de Oaxaca, y soy mexicano, voy a buscar un trabajo” y que ahí en tus papeles se diga que eres indígena y mixteco... pues te pueden catalogar y generarte eso un problema o un obstáculo. Galileo interviene y dice que se podría pensar en eso, si no hubiera la discriminación existente; las condiciones no dan para... Bernal interviene y dice que a la gente se le encasilla; menciona el ejemplo de que agarra un taxi y lo pide para su colonia, y el chofer te dice “Ah, va con los mazahuas”. Hablan de ejemplos donde, policías o delincuentes lo mismo los han extorsionado que “perdonado” porque saben dónde viven y los asumen indígenas. Identificarlos de aquella manera, con una especie de documento o credencial, sería como marcarlos, etiquetarlos, predefinirlos. Baltasar prefiere que se trabaje con la comunidad los diferentes problemas que pueden encontrarse por el hecho de ser indígenas, manifestarlo y conducirse como tales. Félix habla de que es bueno diferenciarse y asumirse como tales, pero es decisión del propio individuo; cuando viene del otro, como imposición, hay un problema. Liberio habla de que no todos somos iguales, empezando

por el hecho de la lengua; cada quien tiene sus reglas y su condición económica. Hay cosas a las que no todos podemos acceder, ejemplifica, y no son posibilidades para uno. La ley debe contemplar esos matices, respetando las diferencias. Baltasar dice que el asunto es delicado porque cuando enarbola la diferencia desde uno mismo, contribuye a su propia estigmatización, en ciertos casos. También, respecto a las cosas a las que podemos acceder... dice que es peligroso asumir que unas le están vedadas por el hecho de ser quien es, prefiere tener la visión de que unos podemos acceder a ellas antes o después, pero están ahí como meta o aliciente. Hay que fundamentar nuestra ley, porque si no la tenemos fundamentada, nuestra propia ley nos puede perjudicar. O no serviría para nada.

Galileo opina que, principalmente lo que viene a ser la ley indígena, reconocer esa diversidad pero si no existen las condiciones que motiven la igualdad, principalmente en los aspectos económicos, que es lo que le ha pegado a las comunidades indígenas, pues crea un mecanismo para crear igualdad de condiciones económicas, no sólo culturales. Respetando las diferencias, claro, de los pueblos; por qué no se crean leyes para las personas que tienen mayores percepciones... está motivado por una cuestión de igualdad.

López considera que es un enorme avance; en este caso, que explicita el reconocimiento de los indígenas en el estado de Nuevo León.

SESIÓN 3: 16 de enero de 2012

Se reanuda la sesión. Están Galileo, Antonio Marcelino, Jesús de la Torre (wirraritari), Nicasio y Porfirio. Quedaron en llegar David, Baltasar y Francisco. López, que preside, contextualiza a Jesús sobre la sesión anterior. Los temas que se tratarán esta vez son el empleo, la salud y la educación; también, la violencia.

Cuando nos referimos al empleo, comienza López, no se trata sólo de aquéllos que nos contratan, sino todo lo que implica una actividad económica: cómo se gana el sustento de la familia o la persona en la comunidad de origen -sugiere que con ese tema se comience, matizando las diferencias en los oficios. Sobre el sistema de organización, tocado en la sesión anterior, tal vez podemos ubicar algunos contextos: el campo, por ejemplo.

Porfirio dice que en exclusiva sobre su comunidad, Temexco, hay todavía parcelas para explotación exclusiva de la comunidad; gran parte de su riqueza, la comunitaria, radica en esos lugares comunes: cafetales, naranjales; parcelas donde toda la gente participa en el cultivo y la recolección. El dinero que surge se ocupa para la comunidad: pago de recibos, construcción de escuelas... ha habido casos en que construcciones comunes levantadas por la comunidad son después expropiadas por la Secretaría de Educación y convertidas en escuelas. Últimamente, opina, se ha venido marginando ese tipo de vida, con la creación de propiedades privadas establecida en el sexenio de Salinas de Gortari. La carpintería es otro de los sustentos, comenta; mucha gente que hace muebles, la mayoría del propio uso de la comunidad. A veces cierran mucho el ámbito de producción, porque luego se los decomisan. Gente que ha tratado de traer su naranja... un ejemplo, dice: los retenes sanitarios les prohíben el paso y les decomisan; aíslan así la economía indígena.

En Tamazunchale, resume López, el campo es un ámbito primario; pero qué más hacen, pregunta.

Antonio dice que allá muchos trabajan a la orilla del río y hacen blocks; también venden la grava, la arena, y eso beneficia a la comunidad. Gracias a Dios, hay beneficio de meter otros proyectos, con la cuestión del enfoque turístico que quiere dársele a la zona, comenta. Galileo secunda que, en periodo vacacional, las personas arriban a estas riveras; esos visitantes incentivan ligeramente la economía, pero mucho menos que la cuestión agrícola. Muchos de la comunidad, añade, salen a trabajar al pueblo, como empleados o en la albañilería. Pero en los últimos tiempos, los migrantes, sus remesas enviadas allá, son ahora también una forma de sustento; eso también responde por la disminución en la producción. Los cerros ya no están tan cultivados como antes; se están llenando de monte, de naturaleza.

En el caso de Nicasio, en Veracruz, dice que el sustento es el maíz para autoconsumo; el frijol, el ajonjolí, la calabaza... parte de eso tienen que venderlo. Dinero no hay, la paga es muy raquítica, muy pobre. Lo que más hace la gente es comprar marranitos, pollos; los cría y los va vendiendo para poder ayudarse. Hay mucha migración, dice; los jóvenes buscan primero en las ciudades aledañas, después de la secundaria; terminando la prepa, el destino es Monterrey, Guadalajara, México, Nuevo Laredo, y así se olvidan las tierras, se pasan las temporadas de siembra. De esa manera se abandona el campo. Los que todavía están al pie del cañón, son los comuneros, los ejidatarios; están unidos y siguen. Los jóvenes, ya son particulares. Derecheros, ya no ejidatarios. Se hereda, le toca al mayor de los hermanos; el resto tiene que migrar, buscarle.

Si esas remesas, afortuna López, que dirigen al pueblo originario; si éstas se cortaran... ¿el pueblo tendría modo para salir adelante, o quebraría?

Porfirio considera que no; pero que los programas que ofrece el gobierno, no funcionan ni se evalúan. El problema, dice, es cuando entran productos, por ejemplo, chinos que afectan mucho la producción. No es que no quiera trabajar sus tierras; todo eso, en vez de que subsidien esa producción, se vuelve un problema. Los productos que llegan de otra parte, son más baratos y quiebran la zona. El problema se vuelve complicado y eso parece propiciado por el mismo gobierno. La región huasteca, apunta, se distingue por su abundancia de agua; si el gobierno invirtiera en ingeniería para aprovechar esa energía hidráulica, los pozos de agua... se produciría bastante. Esos hacendados, contratan a los trabajadores, y los apoyos que bajan son para las haciendas no para el campesino. Y eso prolonga la pobreza de las comunidades, deja entender; las ahonda. Ya no existe una fuerza que los una para poder seguir luchando en contra del sistema.

López interpela a Nicasio sobre los cerros, si podrían volver a cultivarse y eso sería capaz de sustentar a la comunidad. Nicasio dice que sí, que sí se podría; siempre llegan proyectos, pero no a la comunidad, siempre a las mismas personas; alguien se aprovecha, por la ignorancia; y los que encabezan se hacen siempre, los mismos, del recurso. Pero una buena reingeniería sí haría producir las tierras.

Jesús de la Torre habla y dice que en su caso, en la sierra jalisciense, trabajan la tierra; el maíz, frijol, la calabaza; la mayoría siembran con coa o estaca. Es el trabajo de la etnia. Lo hacen porque así lo quieren hacer, con coa, o porque no quieren otras herramientas, pregunta López. Es que nuestro terreno no es plano, son laderas; es imposible meter tractores, responde el huichol. Hay lugares donde se puede yuntar con mulas, pero otros no. Pero los que son de plano de la sierra, o de media sierra, esos sí tienen tractores porque esa gente son beneficiados por parte del gobierno, porque van a mostrar que sí están trabajando. Por eso el apoyo les viene directo a ellos; el que está en la barranca, o en las laderas, no se ve. López pregunta cómo se repartió la sierra. Jesús dice que es una herencia, que ahí se hicieron dueños. El campesino es el que se ha mantenido ahí viviendo mucho tiempo, es el que está más valorado, que no migra... y siempre está permanente. Porque esa gente tiene sus ganados, algunos que tienen más de 100 cabezas de ganado: reses, sobre todo; poco menos, cabras. - ¿Turismo? Precisamente está prohibido que entre turismo; nuestra tradición no lo permite, porque al turismo le gusta tomar fotos, pero yo creo que esas fotos ya las tomaron hace tiempo, y se dieron cuenta cuando ya era tarde; pero a otras sí entra el turismo, como San Andrés, pero a Santa Catarina es raro. La artesanía, menciona López. En el arte hay dos temas, explica Jesús: hay arte popular, que es comercial, y otro arte universal; porque este no se valora, y mejor no lo venden. Las artesanías, pulseras... son para comerciar. El arte es el que valora el productor, o sea el autor o el diseñador, pero que tiene su significado; el que un cliente pide, que de cierto color lo quiere, uno se lo hace, pero no tiene el mismo valor del arte. La mayoría de los huicholes hablamos de la artesanía, pero el que conoce sabe distinguir, deja entender.

Sobre el turismo, se vuelve con Nicasio. Dice que ahorita no hay turismo en la comunidad; hay arroyuelos, el río es el más grande, y así le decimos entre comillas porque mide como unos 7 metros de ancho... los terrenos son laderas. No se puede meter ni la bestia mular, sino a puro pico sembrar. Y

hablando de arte, la artesanía de la comunidad, la principal es el punto de cruz que lo hace la señora para ayudar a la familia, al esposo. La mayoría las venden en puntos más urbanos; salen a “ranchar”, así le dicen, sus bordados y costuras. Como grupo Chiconamel, estamos dando ese apoyo a la gente que dejamos allá para que vengan a ofrecer sus productos. Nos hemos topado en las exposiciones con el compañero huichol. La gente que lo fabrica se queda en la región, no sale; de repente va alguien de aquí, y trae algo, pero rara vez.

Ahora, vira López, el tema es a qué se dedican aquí; antes, apela a Nicasio: las mujeres hacen el punto de cruz; cuando siembran, ¿sólo los hombres lo hacen? Nicasio dice que el señor se encarga de la parcela; la mujer, de los hijos y, en ratos, a bordar; a veces la señora ayuda a sembrar, y el esposo a bordar. El ochenta por ciento de la señoras hace el bordado, y el 20 le ayuda al esposo; y viceversa.

Porfirio dice que las actividades de campo son preponderantemente de los hombres; las mujeres hacen, por ejemplo, labores de panadería y el cuidado de los animales; también hacen sus ventas de ese tipo de carnes. Galileo dice que sí hay actividades específicas, como la siembra para el hombre; la mujer ayuda en la cosecha; pero también van y dejan lonche al esposo. También la cuestión de cuidar animales, que no son grandes las cantidades de animales a criar. Las mujeres y los hijos se encargan de eso. Cuando es cosecha, en el caso del maíz, en las tardes están reunidos platicando y desgranando, y de eso se encarga toda la familia.

Hay unos “chimali”, menciona Porfirio, que hacen de olote, el sello azteca, y lo utilizan como maquinita para desgranar maíz; tiene mucho ingenio para hacer producir. Galileo retoma; una de las cosas principales... sí es una realidad que la producción en el campo huasteco sí es un poco difícil porque son puros cerros. Antonio dice que también a las hojas del maíz le sacan provecho; las más bonitas las apartan, las hacen rollo y las venden o las usan domésticamente, para hacer tamales, por ejemplo.

Ahora sí, ¿qué hacen acá? -pregunta López.

La mayoría de las mujeres vienen al empleo doméstico, dice Porfirio sobre su caso; el 95 por ciento de ellas. Ahí les dan hospedaje, le dan alimentación; y esa gente aporta hasta el 90 por ciento de lo que ganan a sus comunidades, prácticamente lo toman para pasar el fin de semana, y todo lo demás lo envían a su familia. Las jovencitas que vienen a trabajar tienen hermanos allá. Los hombres, el 80 por ciento, vienen a trabajar a la obra, y un 20 a las fábricas. Por lo mismo, se quedan a dormir en las obras, se hacen las comidas en grupo, se compran las cosas para uso de grupos, 30 ó 40 personas; eso hace que el gasto disminuya. Un porcentaje muy fuerte de ellos envía a su casa la raya; siguen existiendo esos vínculos, por eso decía.

Antonio dice que aquí es otra forma de vida; con lo que te pagan puedes mandar para el rancho. López dice que ahora sabemos que también hay gente que viene a trabajar al campo de aquí; muy poco porcentaje, opina Antonio. Galileo dice que ha visitado lugares así donde sí hay un porcentaje importante de personas. Es muy común ver que en algunos lugares se vienen personas a trabajar en un área. Por ejemplo, en Marín, hay personas que vienen de una comunidad en específico, de Pozcatlán; vienen a cuidar los ranchos, que crían gallinas, etcétera. En Cadereyta hay personas de Aquismón, se dedican al cultivo de verduras; tomate de fresadilla, lechuga, rabanitos. Comunidades que se dedican a lo mismo.

Ese tipo de empleo, dice Nicasio, lo conocemos por “trabajos por contrato”, por dos meses. Por la radio anuncian, mañana sale camión rumbo a tal parte, tres comidas diarias... y así salen unas 20 ó 30 gentes y se vienen, por ejemplo, a Linares dos meses. Y los que estamos aquí, por ejemplo, vienen a las industrias; en segunda parte, las mujeres en el empleo doméstico; en tercero, a la construcción. El cuarto a las tiendas de autoservicio; el quinto, muy rara vez, a un rancho. Y sí, como dice Porfirio, la mayoría de lo que ganan las muchachas lo envían a su familia.

Lo que he visto del trabajo que se hace aquí, y se envía el recurso allá, dice Galileo: se usa para

construir allá, y se genera un empleo que antes no existía tanto allá. Porque usaban otros materiales. En el campo, secunda Antonio, antes usaban el zacate para el adobe... ahora vemos muchas casas que están construidas de material de construcción, interviene Galileo, y eso genera otro tipo de empleo.

Cuando pasan los años no siempre todos se quedan trabajando en lo mismo. Con el paso del tiempo, a qué se dedican -pregunta López.

Eso es en lo general, un 98 por ciento, dice Porfirio; muy pocos con la mentalidad de que vienes a estudiar, como en mi caso. En la medida de la posible te relacionas con otras personas, incluso de manera accidental... y empezamos a rentar una casa para puros estudiantes, con esa mentalidad. Con la ambición de encontrar una manera de estudiar aquí, pero es una mínima cantidad; yo sólo no la hubiera hecho, porque es muy caro aquí, difícil. Después, te abres paso; eso, en lo educativo. Algunas personas también se abren paso en la obra, por el tiempo, que ganan experiencia en albañilería. Un grupo que ya hizo una constructora; se avientan como contratistas y se abren paso. En las empresas, pues también van escalando: eso demuestra que la gente indígena no tenemos limitaciones... en la medida en que vienes poco preparado, es lo que tardas en poder acceder a dedicarte a cosas más importantes.

¿Instituciones de apoyo para conseguir empleo? Sólo agencias de colocaciones pero para empleados domésticos, dice Porfirio; aunque su función no es ayudar, es un negocio que coloca personas; no se trata de que les enseñen cómo trabajar, usar las herramientas. No existe ninguna de esas instituciones. Sí las hubiera, dice Antonio, sería más fácil, pero todos los que llegamos tenemos que empezar desde abajo. Lo que hay, dice Porfirio, piden permiso las que ya están trabajando en casas y traen a una compañera, por solidaridad, para que aprenda cómo usar extractores, aspiradoras, lavaplatos, ese tipo de cosas. Esa función sí existe.

Es una cadenita, dice Nicasio, entre ellas mismas se recomiendan; van al pueblo, se traen una y, a la semana, con la patrona, la colocan. La cadenita es porque... yo llevo 15 años aquí; de mi pueblo, fui de los primeros en llegar. Al mes, me habla mi cuñado, se vino para acá, se quedó en mi casa en el vil piso los primeros meses; se va él, al medio año, y se trae otro, y así es. Ahorita estamos poblados de nuestro lugar de origen aquí: éramos uno, ahorita somos como 300.

Jesús dice que él tiene 11 años aquí; una vez trabajó como actor en el Teatro de la Ciudad, en un evento u obra que se llamó algo así como el Reino; le pagaban mil 200 por semana. El mismo viernes, con ese dinero, se arrancaba a la sierra a traer mercancía, y se devolvía para el lunes. A mí me gusta trabajar, tengo 72 años pero todavía tengo valor para trabajar. Mis hijos... a la mayoría sí les gusta trabajar. Para formar el grupo de mi familia... para poder progresar en familia. Necesito que tomen parte del trabajo que estoy haciendo, para que puedan aprender. He metido proyectos que me lo han comprobado. Es un grupo familiar, no asociación de personas lejanas. Lo que pretendo es enseñar lo que sé a mi familia. Metí un proyecto en Pacmyc, se me apoyó en el 2006; otro en Atención al migrante, también aprobado, el año pasado... Ese beneficio yo lo voy haciendo más... vamos progresando a través de mi grupo. A mi familia, el que va a Texas... yo le saqué los papeles en Monterrey, no en Jalisco; él cuando necesita algo, aquí está el dinero.

Que si creen que sus hijos se pueden desarrollar mejor aquí, laboralmente, que allá. Galileo dice que sí hay mayores oportunidades; que se llega aquí con la idea de superarse y la oferta educativa es mayor que allá; en cuanto al empleo, también: hay más lugares donde trabajar. Habla de uno de sus hijos que no quiso terminar la primaria, y después se dio cuenta que había que batallar más, pero ya hizo el trámite y ahora gana un poco más. Piensa él, dice, que estando en la ciudad sí, con la asesoría de dónde trabajas, te viene la idea de cambiar tu vida, superarte más, y allá es más difícil que eso sucede.

Con relación a esa pregunta, habla Porfirio, definitivamente esperamos que nuestros hijos se queden aquí, porque en nuestras comunidades no existen las condiciones para que estudien; los planteles allá están a distancia considerable. Ya cuando uno decide tener hijos aquí, es darles aquí las facilidades

para que estudien y tengan lo que nosotros no. Eso va haciendo, en cierto grado, que los indígenas vayan alcanzando ciertas posiciones, incluso políticas. Ya no es lo mismo, uno levanta la voz por las comunidades, porque sabe, conoce... y no sólo en Monterrey, sino en todas las ciudades que tienen migrantes, tenemos comunicación con ellos donde estén, siguen siendo indígenas, pero en todos esos lugares existen condiciones mejores que de donde salimos.

López, si estuviera en sus manos, a qué les gustaría dedicarse...

Porfirio, dice, desarrollar técnicas para producir peces; si tuviera dinero, invertiría en una empresa de carpintería, trayendo materia prima de allá, que existe mucha producción... muchos muebles, y mejores que las que vemos aquí, y aun mucho más baratos trayendo el material desde allá. Una infinidad de cosas en que uno se puede desarrollar.

Antonio: a mí me gusta mucho el deporte; si tuviera palancas, traería mi gente de allá, y podría echar la mano como mexicanos, para que no vengan otros de otros países, formar atletas hechos en México. He ido a pitar partidos, y me dicen cuánto quieres, pero yo traigo mi equipo, tengo equipos de fútbol aquí, y en García. Ese equipo es de donde soy. A mí me sale del corazón, por mí... ya se me pasó la edad para ser jugador, pero ser un director técnico me gustaría mucho. Estaba estudiando Administración, pero no pude porque tenía la maña de leer sobre deportes, natación... Allá no hay Facultad de Organización Deportiva.

Jesús dice que él ha disfrutado su México, a su modo de vivir.

Nicasio opina que le gustaría compartir la visión de ayudar a su pueblo de origen; menciona aspectos de carpintería, aprovechar los pinos de su tierra.

Galileo dice que a él le gustaría ser diputado local o federal; embajador.

López, retomando un comentario de Porfirio, habla sobre la dificultad de acceso a las escuelas. Nicasio cuenta que una sobrina vino a estudiar a la primaria de acá; venía con puro 10 de allá, y llegó aquí por los suelos. López sintetiza que la educación allá es peor, lo que no significa que la de aquí sea buena. Porfirio dice que es que para allá mandan los peores maestros, algunos de los cuales ni siquiera terminaron la prepa. Nicasio habla sobre la compra de plazas y la corrupción del sindicato de maestros.

En el caso de Jesús, dice que allá más que nada trabajan puros maestros bilingües. Pueden entrar maestros indígenas de otros etnias, pero no maestros que no sepan hablar. López pregunta si cuando esos niños vienen a la ciudad, a sus escuelas, ¿cómo es la adaptación? Jesús dice que batallan porque allá tenían maestros bilingües; en su caso, cuando él estaba chico, él no entendía el idioma español. Ahora los chiquillos ya llevan el avance de hablar los dos idiomas, pero se trata de que no olviden la tradición. Cuando dejan de hablar, ésa es la perdición de los indígenas también. Necesitamos nuestra lengua y también el español para defendernos.

Porfirio dice que él batalló cuando estudió aquí; vienes mucho muy atrasado, lo digo, no con el afán de no querer seguir con el náhuatl, porque eso ya lo sabes; no tienen los indígenas por qué seguir teniendo maestros bilingües, porque el español se transforma en una herramienta de asimilación. En dado caso, se deberían de dar clases de español, fuera del horario de clases, porque muchas veces los maestros le dedican más tiempo al idioma que al programa. Y eso pasa todavía. Sí los afecta el hecho del maestro bilingüe, y muchas veces les dan libros que... por cuestión de dialectos, ni siquiera es el que hablan en esa misma comunidad. Esas cosas provocan un desequilibrio. Cómo es posible que allá saques 10 y aquí no lo entiendes; es que aquí le dedicaron más tiempo a las materias, y menos al idioma.

Motivación de los niños y jóvenes por continuar estudiando, profesionalmente -pregunta López. Porfirio dice que sí lo hay, pero se dan topes cuando tienen una necesidad: una persona que está muy

apegada a la familia le pesa mucho ver a sus papás batallar, y se sacrifican y eso los desvía de que hagan una carrera: por mirar atrás por mucha gente que puede depender de él para vivir más o menos. La relación muy estrecha entre la familia y el joven que pudiera ser un buen estudiante, a veces es un freno.

Galileo dice que él viene de una familia de padres que se dedican a la instrucción bilingüe; estuvo él en ambos sistemas. Y cree que no es una realidad que sea una constante el nivel bajo de educación; es también cuestión de exigencia de parte de la comunidad, si el maestro está fallando... hay un comité de educación e interviene. He visto que han salido buenos estudiantes, es un poco difícil adaptarse pero no es tan imposible. Antonio dice que él estuvo medio año en la ciudad de San Luis y no se le dificultó, lo que batallaba era por el cambio de clima. La motivación, retoma Galileo, mis padres estudiaron, era una exigencia implícita estudiar; en lo general, en la comunidad, la gente estudia, hay nivel prepa ahí, y muchos en la comunidad sí han estudiado, no hay bajo nivel académico, lo que creo; mucho ha influido la exigencia de la gente, buscar beneficios, superarse.

Jesús dice que, por una parte, sí hacen falta maestros bilingües, porque ahí puede agarrar dos líneas. Porfirio aclara que el español es importante como un medio o herramienta; lo que hablaba del nivel, está anclado a tu manejo del español. Los maestros bilingües perjudican en el sentido de, dándole al niño algo que ya sabe, deja de aprender otras cosas que aún no posee, como herramientas. Antonio dice que hay comunidades donde hablan ya más el español que el náhuatl.

López pregunta qué les gustaría proponer para que la educación en la ciudad sea mejor.

Porfirio dice que aquí sí convienen los maestros bilingües; la enseñanza, desde las casas, ellos mismos la practican. A ellos ya les nace la necesidad; ya lo ven como una cultura de aprender el náhuatl, han cambiado las necesidades de una generación a otra.

Nicasio dice que más apoyo del gobierno hacia los indígenas, que se les condonen las cuotas escolares, porque son un obstáculo que los indígenas a veces no pueden sortear. Otro punto: inculcarles la lengua madre.

Jesús dice que hubiera como becas. En Jalisco, Nayarit y Durango sí las consideran, porque hay presencia indígena. Aquí también la hay, pero no nos consideran porque no somos nacidos aquí. Sería mejor que tuviera más interés el gobierno en abrir becas para nosotros. Se necesitaría hacer una fuerza entre todos los grupos indígenas, hablar en las dependencias correspondientes, para que nos tome más en cuenta el gobierno del estado de Nuevo León.

Antonio dice que podría conseguirse a través de fundaciones, las televisoras y los medios difundiendo la presencia de los indígenas y sus necesidades, con el gobierno.

Aquí se ve otro tipo de necesidad, dice Porfirio, que existiesen más espacios culturales, que nos abran las puertas para que empiecen a difundir la cultura; casas de la cultura, por ejemplo. Y esos son espacios donde uno pueda manifestar muchas cosas que necesita expresar y que podríamos aportar como modelos. En la ciudad, como grupos indígenas, creo que podemos como crear un lugar para grupos indígenas, con nuestras escuelas, con maestros bilingües.

Hablan de lo que comen en el pueblo, y de cómo muchas cosas están al alcance de la mano, en la naturaleza. Luego, sobre qué hacen en las fiestas; el zacahuil de los nahuas; a veces los huicholes hacen barbacoa; también de la importancia de los bailes en esas fiestas: en el caso de los huicholes, bailan los hombres solos por un lado, y las mujeres solas por otro.

Porfirio saca el tema de las religiones, y dice que empiezan a dividir a la comunidad; la gente que está evangelizando lleva despensas, ropa... y dividen de que “al que no venga a nuestro culto, no le vamos a dar”, eso hace que se enfurezca la gente, y la necesidad que renuncien a sus tradiciones. Jesús dice que, en su comunidad, son muy estrictos con sus creencias y que alguna vez incluso

corrieron de ésta a una familia huichola, porque se habían convertido a cierto culto; él no comparte ese dogma, y le parece excesivo que se expulse a alguien de la comunidad por el culto que profese, pero que así es la cosa allá.

Porfirio reconoce que muchos somos católicos por conveniencia, porque es la religión que te permite hacer más cosas; Galileo apunta que es además la religión más flexible para con los ritos y tradiciones de los pueblos indígenas. Lo que pasa con los de otras religiones, insiste Porfirio, es que usan términos muy ofensivos, como “tú no eres hijo de Dios”, y eso crea problemas en la comunidad; en su caso, al principio, incluso algunas disputas terminaban en golpes. Te das cuenta que la religión y los partidos los que han venido ocasionándonos problemas en las comunidades.

Después entran en la salud; hablan de enfermedades recurrentes en las comunidades; Nicasio menciona los bronquios en los niños; Galileo recuerda un problema con el cólera que afectó a la gente. Hablan de contaminación. Todavía, la gente toma agua de la que acostumbran, del manantial, dice Porfirio. No necesariamente está limpia, dice Galileo; hay factores que la ensucian en las mismas comunidades. En la suya, está pegado el manantial al río... y si el río está sucio, se mezclan.

De qué se enferma la gente en la comunidad wirrárika, pregunta López, a Jesús.

Antes no había doctores, y no se enteraban; dicen que ahí hay chamanes, que conocen, pero hablando claro, en el caso de enfermedades con las que no pueden... el chamán o curandero no puede tener mucho conocimiento médico; así lo digo. Porque he comprobado, cuando dice una cosa un chamán... a veces le resulta, a veces no -eso hasta con los médicos. El enfermo sólo es el que sabe lo que está sintiendo. No sabe de qué se muere, la gente.

Galileo, dice, existía antes diabetes -le ha preguntado a su mamá. Ella decía que, de repente, adelgazaban mucho y los curanderos apelaban a que les echaron un mal. Por ejemplo, algunas sí son ciertas; empieza a adelgazar alguien, y con una limpia que se haga bien, se recupera.

Porfirio dice creer que radica más en la alimentación, que a veces no es la adecuada; por ejemplo, la que reciben los niños. En el rancho, francamente, se mueren de viejos. Se enferman más por descuido de los doctores; antes, las mujeres se aliviaban por las parteras, y era poca la mortandad; y ahorita las llevan al doctor... y que se murió porque no aguantó la operación. Marcelino dice que, en un caso que conoce, el bebé nació bien pero la señora murió, y el hijo echó la culpa a su padre por haber dejado en manos de partera el caso, en lugar de ir al médico. Entra ahí la religión, comentan; los hermanos de la religión, a veces están en contra de la medicina.

López resume que sí hay una serie de factores que pueden ser causa de enfermedad o muerte, haya o no información o médicos. Pero es probable que en todos los lugares del país hay alguna forma de atención médica. Pero, ¿la gente sí confía en el médico? ¿Aún hay chamanes en los pueblos?

Nicasio dice que sí, y que la gente usa tanto al médico como al chamán, y quieren las dos versiones. Porfirio dice que los evangelios satanizaron a los curanderos.

Jesús dice que, allá, es muy correcto. Te dicen, éste no se aliviará con el marakame, con el chamán, porque hay una pequeña seña que sabemos que necesita atención médica; sabemos que no hay remedio a través de tradición. El chamán mismo puede decidir y avisar que él no puede, siendo un buen chamán. Te dicen tienes que estar al pendiente de tus tradiciones, para que todo se te sane; eso es cierto, porque si hay deuda de los antepasados, si la familia está enferma por una deuda atrás... es preferible que se alivie con médico, pero debe cumplir también acá la deuda que hay.

Porfirio dice que, a veces, como si fuera de película... un señor sacó un pecezote muy grande. Toda la familia se empezó a enfermar, bien marcado... pero sólo su familia: no el resto que comieron de él. Un chamán le dijo que tenía que llevar la comida al río, de donde lo sacaste al pez, para que la gente que está ahí, que está enojada, se alimente. Hubo uno que ya había muerto; la gente dudaba, y que

había que creer en Dios. La familia estaba dividida, unos católicos, otros evangélicos. Total, hicieron fiesta en el río, pero tarde... entonces les recomendaron hacer eso 7 viernes, y de repente la gente sanó.

Nicasio dice que el agua, el arroyo tiene su dueño; todo tiene dueño, dice Jesús, todo lo que esté en la tierra; el aire, el fuego, el agua, complementa Nicasio. Andaba yo pescando, me tocó a las 12 del día, hice escándalo. Llegué con bastante calentura... mamá, tengo calentura. Dónde andabas, me preguntó. En el arroyo... ¿Estabas tirando piedras? No, pues que sí... Fuimos, y me hizo tirar ahí lo que me dijo, y me alivié. Pero que si no lo hago, no me alivio.

Mucha gente no lo cree, dice Jesús. Marcelino dice que tampoco se deben tirar piedras en las cuevas. Galileo dice que tiene sus abuelos en Matlapa, y un día fueron a recoger jobos... fuimos, y de venida... hay un pozo arriba, yo tenía la intención de sacar unos como cangrejos... y siempre te dicen que no los agarres. Y uno ahí que le mete la mano; llegué a la casa de mi abuela y sentí una calentura. Mi abuela me dice que me bañe y luego me dice “algo fuiste a hacer al pozo”, y eso fue lo que te pasó: jugaste con el agua del pozo, y se enojan los dueños.

López dice que es difícil trasladar eso a la ciudad; una cosa es la guía espiritual y médica del chamán, pero además de eso, la misma familia, sabe de ciertos remedios que no es necesario ni el médico ni el chamán, y a lo mejor sucede que te alivias. Medicina tradicional, esa se puede seguir practicando aquí incluso, pero cuando se necesita la guía del chamán, a quién se recurre -pregunta.

Porfirio dice que algo común, los hijos que los sacamos a pasear, y llegan llorando, con calentura... le hicieron ojo, y le hacemos una limpia. Y ves cómo el huevo casi se infla y se forman diferentes figuras... quién sabe qué sería. Yo más bien creo que es la relación con la naturaleza que uno puede tener o todavía tiene.

Nicasio dice, entre otras cosas, que se invite al niño a recogerse, despidiéndose, para que no se quede él ahí. Porque si no, se puede quedar sombra ahí y llega con calentura y hay que hacer esa limpia. Porfirio dice que los curanderos dicen que nosotros somos energía y cada cosa que vas tocando va haciendo su efecto.

Muchos hacen consulta con sus papás, en los ranchos, por teléfono; dice Porfirio. Mis familiares acuden con los curanderos de allá; ellos hacen contacto allá, y ya les dan respuesta. A veces, opina Nicasio, mandas tu ropa que usaste; allá, por medio de ropa, cabellos, se puede atender. Aquí no hay las alternativas ni los espacios.

Los hijos tienen ahora una mejor o peor salud, aquí que la niñez de ustedes allá. Porfirio dice que se enferman más acá; López le recuerda que antes dijo sobre una mejor alimentación; Porfirio más o menos sortea que agarran otro tipo de enfermedades, no relacionadas con la alimentación.

López pregunta qué consideran que es necesario para que los indígenas mantengan esas tradiciones en este estado, y si serían deseable que los que no son indígenas también participaran en ello. Porfirio dice que sí se puede, y que es incluso divertido; aunque por la tangente, ejemplifica, ahora ha habido tantas técnicas, de diferentes lugares, que aprenden unos de otros; habla de casos específicos en los que gente de diversas comunidades obtiene, por ejemplo, remedios caseros distintos pero efectivos para los mismos males. Ese intercambio lo considera muy rico. Debería haber espacios para ese intercambio, considera. Hay muchas cosas que él cree que se compartiría, y formarían muchos talleres con tantas cosas. Pero hace falta el espacio donde la gente indígena pueda poner sobre la mesa esos saberes.

SESIÓN 4: 20 de enero de 2012

López explica que se hablará de los mecanismos de justicia; habla sobre ciertas autoridades

comunitarias. Les pregunta hasta dónde pueden llegar las sanciones y castigos de la comunidad, por sobre el estado, y cuáles asuntos se encargan al estado o se canalizan a que sean resueltos por éste.

Porfirio dice que los que son delitos graves, homicidios, violaciones... se canalizan a la autoridad municipal, o que se pueden llamar del estado. Las que se conocen aquí como faltas administrativas se juzgan en la comunidad; siente que si toda la comunidad se pone de acuerdo cómo sancionar la falta de un vecino, no hay de otra que cumplir, porque toda la gente está sobre ese cumplimiento y tiene mucho peso el visto de la comunidad, la colectividad. Sencillamente se dice qué es lo que se tiene que hacer, y se hace. Si roban, lo ponían a barrer en la cancha, por ejemplo; siento que ese tipo de sanciones son mucho muy efectivas, estima. O de repente lo amarran todo el día en el sol, o una cancha, un lugar público: toda la gente lo señala. Realmente sí ayuda, no nomás quitarle el dinero; si es una persona que lo tiene, no es sanción. Tiene más sentido las sanciones, porque la gente lo ve, que lo decidió la sociedad.

La autoridad es el juez de la comunidad, el delegado, que son los encargados de aplicar esa justicia, comenta Porfirio. En el caso de Veracruz, según Nicasio, es similar. El agente municipal es el que aplica los castigos; si hay algo más fuerte, el juez municipal. Jesús dice que en la sierra huichola hay un reglamento de ley interna, por escrito. Esa ley se comparte en la comunidad; fue escrita por el Consejo de Ancianos. La administra la autoridad tradicional. Si es un delito que no le compete al juez, lo determina la autoridad tradicional, el gobernador tradicional de la comunidad más sus gabinetes, que son tres. Cuando ya pasa el delito al juez, él decide si determina o le da paso al municipio, siempre en concordancia con la ley interna de la comunidad. Las sanciones comunes, responde, dependen del delito; eso lo analizan ahí. El homicidio no se determina ahí; la violación, está el reglamento por escrito; puede ser que se case con ella, la afectada, y si ella no quiere... el juez puede determinar canalizar al municipio.

Galileo recupera cómo las personas aceptan como tal esa ley; actualmente tienen otra forma de ver la vida y no ven esa ley como respetable. Por ejemplo, si el que comete un delito pide que lo sancione directamente la autoridad, ¿se puede? Jesús dice que algunas veces se ha llegado a ese punto; a la autoridad tradicional a veces piden unas personas que no se les sancione; él decide si lo canaliza al juez o lo turna al ministerio público.

En San Luis, dice Galileo, muchos de las comunidades aceptan como tales ciertas sanciones; no ha habido tantos casos donde las personas pidan ser juzgadas por el municipio, aunque se da. Que no quieren aceptar la justicia comunitaria; pero la mayoría sí la acepta como tal, aunque no esté nada por escrito. También tiene mucho peso su opinión en las cuestiones de la tierra, quiénes se designan con poder sobre ella, para dividir los terrenos, ante la autoridad agraria. La opinión de la justicia comunitaria tiene un gran peso en San Luis Potosí.

Porfirio respalda; hay ciertos reglamentos que han ido en decadencia a ojos de ciertas personas. Como las poblaciones fueron creciendo, se redujeron los terrenos de esa misma comunidad. Algunos que tuvieron hijos y ya no había terrenos para ellos; que no tienen los espacios que los acrediten como parte de la comunidad... y ahí el que no tiene terreno prácticamente está fuera -como integrante de la misma comunidad. Empezaron a distorsionarse esos reglamentos porque a una persona que no tenía un terreno no se le podía aplicar el reglamento, porque no tenía una raíz para decirse que vivía ahí y de ahí; y esas personas que están fuera, han contribuido a que esos reglamentos vayan en decadencia -opina. Galileo dice que lo que ha sucedido es que les buscan un lugar, así los integran tanto a la comunidad como a la sujeción a sus leyes.

López pregunta que si han conocido gente a la que le ha aplicado la decisión de la autoridad, y que consideren que fue incorrecta o injusta, o poco neutral. Porfirio dice que es neutral, apela al comentario de Galileo del que sintetiza que la autoridad se ve impelida a integrar a alguien a la comunidad y a brindarle también el respaldo -como en el caso del terreno que se les consigue- para que puedan estar dentro de la ley. Ejemplifica: vamos a construirle una casa a ese señor, no tiene nada y lo estamos juzgando como los que sí. Ciertos reglamento quedaron un poco rezagados, pero

no por mala fe; se actualizan. Son realidades que viven las comunidades, y que han ocasionado -entre otras cosas- que la gente migre, porque no tienen tierra, donde sembrar, donde vivir. López, expresamente, pregunta si no hay favoritismo.

Nicasio dice que sí, por compadrazgo o amiguismo. Porque a veces acepto lo que diga el juez, siendo culpable o no. ¿Por qué a veces vamos al municipio? Porque en ciertos casos sabemos que allá sí podrían aplicar la justicia; aquí no, porque en ese caso se conocen o son amigos. El que no es culpable, sale culpable, a veces por favoritismo. Y siempre lo hay; en mi pueblo ha pasado eso.

Galileo dice que también hay otra gran realidad, que supuestamente la justicia del estado hay -pero que a veces vemos que no- hay garantía de audiencia. Tú tienes la oportunidad de defenderte ante la comunidad; eso sí lo hay en la comunidad. Por ejemplo, cuando aplican algo, y te defiendes porque dices “aquí hay favoritismo”, tienes oportunidad de decir tu parte, porque lo consideras injusto. En la decisión de la comunidad, sí tienes oportunidad de defenderte por ti mismo, de acuerdo a la experiencia que has vivido en la comunidad. Eso es un rasgo a favor. Es un cuerpo de personas que te juzgan, y a veces no únicamente apela a las autoridades, sino que acuden a asamblea para poder resolver un problema. A veces es tanta la fuerza de las comunidades, que tienes la obligación... y no porque te llegó un papel. Tú sabes que tienes que ir y ahora sí que sabes que te van a leer la cartilla, como dicen.

Cómo adquieren ese sentido de la participación o de la colectividad y la responsabilidad, pregunta López. Las personas más jóvenes, ¿sí sienten el arraigo de ese lazo? o ¿era más antes?

Jesús dice que eso se determina año con año; el reglamento del que habla tiene poco que se hizo por escrito. El delito que se le detecte al detenido, éste tiene que firmar un acta de conformidad -tanto el denunciante como el denunciado. Esa acta es con copia al municipio. Porque el nombramiento de las autoridades de la comunidad, está registrado ante el municipio. Siempre tiene que hacerse cuidadosamente, porque ya están vigilados por parte del municipio. Antes arreglaban sus asuntos... a mi abuelo lo dejaron libre por 11 vacas; pagó una cantidad... acusado de brujería. Cuando regresé -andaba en México- me dijeron que no estaba bien eso, 11 reses es un dineral. Si es brujo, pues sólo que fuera asesino con eso. Esto no se va a quedar así, pensamos. Tenía 17 años cuando eso, fui a al municipio. El municipio me redactó un oficio, que mandaba llamar a las autoridades tradicionales. Cuestionaron la multa de las vacas y fueron acordando. Pero no existían las actas de ahora. Antes, que me acuerdo... el que no pagaba, lo mataban o lo desechaban al peñasco. Todo eso se vino desarrollando porque ya hubo un maestro bilingüe que realizó cosas para que ya no pasara todo eso. Agustín Carrión Sandoval y Julio González nos ayudaron para que no estuviera pasando eso -eran ellos los maestros.

Galileo pregunta en el caso de las reses, si el abuelo hubiera dicho que sí aceptaba y él no reclamara como injusto, hubiera pagado pero la autoridad municipal, aunque lo viera injusto... ¿podría entrar en la decisión de la comunidad, hacerlo sin que lo requiriera alguien de ahí? Jesús dice que no, que no se meten.

Alejandro dice que él se mete, por ejemplo, en controversias entre la autoridad comunitaria y la autoridad municipal o estatal... Si somos agrarios, todos pertenecemos de lo que tiene papá y mamá, tenemos ese derecho. Pero, si en cambio, si la comunidad no lo ve... es apócrifo. Si no ve, por ejemplo, con quién está casado cada quién. La autoridad máxima dice, no, que le corresponde a todos los hijos por igual, estén donde estén o casados o no; y la comunidad me dice que no, que a tal ya no le corresponde porque migró del estado, o porque no tiene una familia.

Galileo dice que, por un lado, tienes tus derechos dentro de la comunidad, pero si te casas con alguien de otra comunidad, aunque sea de la huasteca, no puedes ser parte de la asamblea. Es como una regla implícita; que en la ley agraria no está eso. Marcelino dice, como que aquí son sólo vecinos; allá es otra cosa. Galileo dice que en un tío, que tiene un caso similar, casarse con alguien de fuera... si el hombre se casó con alguien de fuera puede quedar aún dentro de la comunidad; si la

mujer se casa con alguien de fuera, definitivamente ya no accede a los derechos de la comunidad.

López pregunta por qué creen que pasa eso. Porfirio piensa que no fue por mala fe y cree que eso más bien fue inducido desde fuera; en el sentido que se está cometiendo, menciona,... la misma constitución marca que la persona que nace en un lugar es de ahí, independientemente de a dónde se mueva. Esos casos demuestran que no están familiarizados con las leyes, y siento que la autoridad estatal abusaron de su ignorancia haciéndoles creer que pueden decidir lo que ellos quieran; no les dijeron que existía una ley a la que todo mundo se tiene que adaptar hasta cierto punto. Siento que la constitución se hizo en el buen sentido de cobijar a todos, pero a la gente no se le ha capacitado. Fue inducido porque muchos de quienes integraban las autoridades no conocían el español, y así van limitándolos.

Galileo dice que a veces algunas cosas que se consideran injustas, pero también tienen otras reglas que son incluso más justas que las del estado. López habla de ciertos mecanismos que busca la comunidad para preservarse; ha habido muchos agentes externos que han afectado en su detrimento; entonces es lógico que el grupo busque poner candados para mantenerse. Uno de éstos, que la gente se case dentro de la misma comunidad. Por otro lado, hay indulgencia; sí, pero si es un hombre que se casa con una mujer de otra comunidad, no hay bronca... pero al revés, pues no. ¿Cómo ven eso?

Baltasar dice que todas sus hermanas ya se casaron, y también algunos de sus hermanos... pero si el chavo no es de ahí, éste tiene también su pertenencia... yo que soy de ahí, vivo ahí, tengo más derecho que mi hermana, porque ella ya se fue. Porque yo seré más responsable ahí. Marcelino dice que, en su caso, no tendrían esas objeciones; a veces por trabajo o por escuela, la gente se tiene que mover y ver por su familia: no por eso deben de cerrarle las puertas.

Antonio piensa que en su comunidad sí hay más preferencia por los hombres, no hay igualdad. Los terrenos, por ejemplo, se le heredan a los hombres. Se sigue dando mucho peso al hombre.

Nicasio dice que eso se vive también en ciertas familias de su comunidad; a la mujer no se le da porque se piensa que el marido es el que la proveerá. Piensa que eso se sigue conservando a favor de mantener la tradición, de cerrar también el bloque comunitario, garantizando su supervivencia. Alejandro dice, entre eso, que no está bien. Porfirio dice que es razonable. Anteriormente la responsabilidad de las tierras era el sustento de la casa; el hombre dependía del trabajo de campo para sostener a su familia; la mujer estaba al cuidado de los hijos. La gente indígena tenía un rol específico; la igualdad está en que el hombre con el que se va a casar la mujer también va a tener ese mismo derecho: ella no se va a quedar desprotegida. Si la mujer no se llega a casar, la casa donde fallece el papá es de ella. Tenemos que actualizar, pero por la misma decadencia a la que se les ha sometido a las comunidades, que ya no tienen su tierra para trabajar. No significa que el reglamento esté mal, sino que en algunas aún están las condiciones dadas para mantener esos hábitos, y otras ya no.

Galileo dice que no es que la comunidad... no es de manera cruel, de dejar desprotegida a la mujer. Se supone que el hombre también tiene. Pero a veces las condiciones, que si el hombre ya no tiene tierras... Cuando hay reducción de terrenos para designar, entra el problema. Baltasar dice, si veo que mi cuñado no tiene dónde vivir, pues y mi papá tiene él ve por proveerle. Galileo dice que otra de las cosas importantes es ver, aquí, qué esperamos de eso. Porque a lo mejor somos el futuro de esa comunidad; o unos en un futuro, posiblemente, podemos ser autoridades de la comunidad,... ¿vamos a cambiar eso, o qué mantendríamos de esa forma tradicional de tomar decisiones?.

López, trasladando a Nuevo León, al país... Si yo me muero, le pueden dar una pensión a mi esposa; pero si ella muere, a mí no me va tocar una pensión -salvo que se demuestre que yo estoy totalmente incapacitado para ganarme la vida y que se demuestre que ella era mi principal sustento. ¿Qué piensan de eso? ¿Debería ser igual o así está bien?

Porfirio dice que en la ciudad, donde el sustento es el trabajo de los dos, debería existir la igualdad en

ese plano; cosa muy distinta en el ámbito rural, donde la mujer... el trabajo de campo es muy rudo. Un hombre... se va a ver muy mal que él esté cocinando y su mujer haciendo trabajos duros. Por naturaleza el hombre es más fuerte, su piel más gruesa... hacen trabajos colectivos donde se requiere de fuerza. Eso mismo la ha obligado a que tome una decisión en cuanto a la separación de los terrenos para uno u otro, porque el hombre tiene que estar trabajándolos para que produzcan y la mujer administrando lo que producen. Por eso se ejercen ese tipo de reglas en las comunidades.

Lo que comenta Félix, dice Galileo, se privilegia que si el hombre fallece, el estado tiene la obligación de darle a la mujer y a los hijos la pensión; pero lo contrario, no. En ocasiones es tan asumido como que nomás es el hombre el que debe proveer, que se pasa por alto.

López pide que cuenten alguna anécdota o situación que perciban en torno a la aplicación de la ley de las autoridades nuevoleonenses ante los indígenas. ¿Hay igualdad, qué han vivido de esa aplicación?

Porfirio dice que en su caso cree que es más injusto el estado, que las leyes de las comunidades. Te acercas al ministerio público e inmediatamente te avientan la corrupción; se ve el interés por el dinero. No existe una igualdad. Galileo pregunta por la corrupción que menciona. Te ven que eres indígena, te juzgan, o que no tienes la capacidad económica como para defenderte, te meten al bote. Compañeros a los que agarran en la Alameda, sin nada; los meten primero a los separos preventivos; después, por cualquier cosa, que se defendieron, lo meten al penal. Hasta que no va uno y les muestra que puede denunciar esas situaciones, lo sueltan. No porque aplicaron la justicia, sino por temor a que denuncies esas arbitrariedades. Puedo decir que el estado es mucho más injusto en torno a cómo aplica la ley para con los indígenas.

Galileo dice que esa es una parte, la justicia penal o sancionadora; también se refiere este asunto a los reglamentos institucionales. López pregunta quién más por su apariencia, idioma o vestimenta ha sufrido un abuso de autoridad y, si por otra parte, por el hecho de ser indígenas han sido apoyados o beneficiados en algún momento.

Porfirio dice que tiene 25 años y, dice, categóricamente, que no ha habido nada de apoyos. Por parte de instituciones como Desarrollo Social o gestoría, tampoco. Si llevas a la clase vulnerable, porque a él le tocó ser gestor... le dan más fácil a una persona de clase media, que a una persona vulnerable: porque tienen todo, pagan servicios, es más fácil justificar. Alguien que tiene un terreno irregular, no tiene acceso a nada, no está registrado. Y la mayoría de quienes viven ahí son gente indígena.

Jesús dice que en Monterrey no ha habido apoyo de seguridad, porque las varias comunidades indígenas así lo han manifestado. Puede ser cierto, porque la seguridad... hablando de policías, en lugar de su función son lo contrario para nosotros, no nos toman en cuenta. Si acudimos directamente al gobierno del estado, sí nos apoyan, puede haber aclaraciones, porque los policías abusaron de nosotros los indígenas, a ese nivel de gobierno sí pueden asesorarnos. Dos veces le ha tocado, dice, enfrentar ese caso. Hay pasos para eso, y dependencias que seguir. Si no conoce uno, hay personas que sí y acudiendo con ellos se puede acceder.

Nicasio dice que la única injusticia que ha vivido es en las dependencias del IMSS; el servicio que da... aunque ha cambiado de dos años para acá, por las quejas... Que tú llegas para una consulta y te tienes que fletar mediodía. Llegué a la hora, puse mi carnet, y perdí mi cita. Es la injusticia que he padecido.

Alejandro dice no entender, en su comunidad... cuando buscamos un representante de la comunidad, lo nombramos, y que al final lo rechazan porque no es de ahí; otro candidato, lo rechazan, me nombran a mí, me mandan allá... checan qué hecho de mi vida, si he servido o no. Si hubiéramos encontrado anomalías en un documento, ese documento queda prácticamente detenido o anulado, vamos con la asamblea, y la documentación se regresa con los comuneros como un documento rechazado en la asamblea. Me quedo sorprendido de las costumbres con la ley del estado, el reglamento de mi comunidad con el del estado,... cuando ya conoces, pues empiezas a dudar si es o

no justo.

Porfirio consiente en que ha faltado adecuar un poco el reglamento de las comunidades a la actualidad; hace mucho se hicieron de una manera, pero con el tiempo... prácticamente la mayoría de las comunidades ya dejaron de tener la condición campesina, porque ya no viven del campo. Y ha faltado adecuar eso. Ya no corresponde a como se vive ahorita, hay que reglamentar de otra manera. Conviene que a los que estamos acá nos tomen en cuenta, tenemos la mejor disposición de colaborar; si no hicieron esa distinción entre avecindados y comuneros, yo estaría dispuesto a colaborar incluso mucho más. Marcelino se suma al comentario; cuando estaba más chavo, tenías que ir a checar, y escuchaba de que decían que los que estamos acá ya no valemos, pero no lo discuten ante nosotros. Alejandro coincide, no se les toma en cuenta a las migrantes.

Porfirio dice que ha faltado crear las condiciones para intercambiar ideas, entre los migrantes y los residentes; tener oportunidad de reunirse, platicar y llevar una propuesta de por qué sí son parte de la comunidad. Ha faltado comunicación, y ha propiciado que nadie tenga la iniciativa de crear esa actualización más acorde a como vivimos ahora.

En su comunidad, dice Jesús, trabajó en la comunidad como suplente de ejidales y como consejo de vigilancia; administró la reforma agraria cerca del año 80; en el 92, en la reforma administrativa. No son la misma; la ley agraria tiene que estar unida a la administrativa que maneja la autoridad tradicional, para estar de acuerdo en una asamblea. Hay asamblea tres veces al año; antes era cada mes, pero lo modificaron porque era mucha vuelta. En esos cuatro meses, la falta... si no acude uno, tiene que pagarla. Envía el pago para que lo sigan recibiendo como comunero; hay tienen la lista de quién está al corriente y tiene derecho a la comunidad. También en la comunidad, el reglamento de ley interna... escrito, varias personas han participado, colaborado en la comunidad. No sólo se trata de vivir en la comunidad, sino de colaborar por ella. El reglamento tiene varias cooperaciones, el que presta eso y servicios es el que tiene la ventaja de hablar con el Consejo de Ancianos, quienes califican cuáles son los comuneros más al pendiente de los asuntos de la comunidad, de cómo defenderla. Ellos son los que pueden. En una asamblea, ahí, se detectan como 15 puntos, y a cada quien le toca tratarlos, los que se han atrevido y colaborado, acercándose al Consejo. El que se va y se casa lejos, es punto y aparte. Si se va con los coras, allá se quedó, no hay problema. Pero en la comunidad nunca les dice una persona, si te casas lejos, que te vayas. Si allí se ingre la hembra que consiguió el hombre, ahí tiene que permanecer; si no, el hombre sabe para dónde la lleva. Uno que se casó con una gringa, se fue a un pueblo, le designaron un cargo y venía a hacerlo, y tenía que venir también la gringa... que era la que soltaba la lana. Un huichol tuvo una esposa alemana, y también era lo mismo. Ya cuando se sienten muy gacho en la comunidad, que porque hay cerros, bajadas y subidas, la gringuita o la persona mejor se va para su tierra. Pero no hay distinción de porque se casó con alguien de fuera, no hay problema. Si se casó con tepehuana y la trajo acá, trabaja; si se va para allá, siempre viene de vez en cuando. Como Francisco Bautista está casado con una de Santa Catarina... cumple con la costumbre de la mujer, y con la que le corresponde a él como de su comunidad.

Un derechoero, dice Nicasio, es el que tiene derecho vigente, padre de familia, hijos e hijas. Él dice: Oye, que ya quiero heredar... Le toca al mayor, por derecho, es el sustituto; y si él no quiere busco al que sigue, y si éste sí quiere pero la comunidad no está de acuerdo, no se puede. La comunidad insiste en que tiene que ser el mayor. Entonces él puede vender, y le toca en partes iguales, porque no se le puede heredar a una mujer, tiene que ser el hijo mayor; entonces, no batallas, puedes vender y divides en partes iguales. Jesús comenta que, en su caso, no son propietarios; es tierra común allá.

López habla y dice que para casi nadie es un secreto que vivimos en una época crítica en cuestión de seguridad, violencia, economía, todo lo que repercute en nuestra serenidad y paz. ¿A qué creen que se debe, qué es lo que está pasando, quién tiene la culpa o nadie?

Alejandro dice que él, como padre, es el responsable, porque tiene la obligación de dar el buen cimiento a sus hijos. Por ahí empieza, por la desintegración familiar, luego viene la drogadicción; es

un desastre, piensa. En los pueblos, dice López, antes no era común, pero sí sabíamos de gente que plantaba ciertas cosas... ¿ustedes lo ven por allá?

Porfirio dice que sí y es parte de la misma descomposición. Son dos culturas que nunca se fusionaron, pero además de eso, la misma situación de descomposición familiar en las ciudades y las comunidades... el hecho de que ambos tengan que trabajar, tienen menos tiempo para estar al pendiente de los hijos. Aunado a eso, la política misma que se lanzó en la televisión de cómo prevenir, lejos de evitarlo, eso mismo enseñó qué tipo de cosas era las que se podía meter la gente, sembró la duda y la curiosidad; la gente misma empezó a probar, a ver si realmente era cierto que eso eran las drogas -eso, en el plano de la salud. En otro plano, el hecho de que fueran muy promocionados los condones... en vez de detener el problema, urgió a iniciarse en él. La publicidad abusó de vendernos esos problemas. La pobreza de la gente, que tiene que buscar la supervivencia a como dé lugar, eso es otro ingrediente más que desató la violencia. El campo: se redujo el espacio dónde cultivar. Toda esa gente que perdió su manera de vivir, se convirtió en un peligro, porque ya no tenían nada qué perder, decían, y si algo pasase no habría problema porque no tenían nada. Es importante para el gobierno y la sociedad la creación de políticas para combatir ese tipo de situaciones que orillan a la gente a eso; a la medida en que se reduzcan los terrenos, será más conflictivo, porque dónde va a trabajar esa gente, de qué va a comer. Una persona no se va a dejar morir solo, tiene que morir en el intento; es natural. Existe una explicación natural del fenómeno que estamos viviendo, pero no la estamos atacando. No se ve que el gobierno tenga una intención de evitarlo, no crea trabajos en esa zona, o alternos a su manera, no inyecta tecnología al campo... todas esas cosas generan pobreza, violencia. Y la gente viene a la ciudad y tampoco encuentra la alternativa que lo obligó a migrar, y vive en un espacio muy pequeño, ahí mismo el calor propio de la gente genera violencia. La violencia que ves tiene una explicación natural, que el gobierno o la gente o nosotros no la queramos ver, es porque no queremos. Pero sí existe una explicación natural. Galileo dice que está de acuerdo con esa visión, pero añade que esa preocupación no debe quedar sólo entre los líderes de la comunidad o la responsabilidad del gobierno; se debe hacer conciencia por todos, compromiso y responsabilidad comunes. Si crees que a tu comunidad le falta algo, explica Galileo, tú lo haces y de alguna manera te ven como un líder, pero que haces para que la gente entienda que eso es realmente una necesidad. Por ejemplo, decretan que todos harán faena por la carretera; “Yo no tengo ni carro”, dirá alguno. Y eso habla de alguna manera, o podemos trasladarlo... como la cuestión de la violencia. Marcelino suma un comentario personal del caso, la construcción de una cancha de fútbol; “ustedes son los que van a jugar”; Alejandro también coincide. Lo que se ve, dice Galileo, es que dentro de una comunidad pequeña puede haber intereses que afectan a toda la comunidad, pero que no toda la gente los ve como comunes. El trabajo por hacer es concientizar al otro de que es una necesidad y responsabilidad de todos; no sólo del líder o del gobierno. En el problema de seguridad: si decimos, yo por sobrevivir, voy y me meto en el negocio... si tu papá no pudo darte las herramientas, ¿será ésa la primera opción?

López habla. En la actualidad hay muchos jóvenes sujetos al consumo de las drogas. Porfirio dice, quizá es cierto lo que dice Galileo, pero pensamos desde donde estamos ahorita: un plano muy privilegiado. A lo mejor tuve un nivel académico, pero fue accidental. Galileo vuelve al plano del deporte: hay sí hay igualdad. Porfirio habla de casos de comunidades: condiciones un poco diferentes; en el buen sentido de la palabra, tiene un nivel mucho menor tal comunidad ante otra. No es porque la gente no piense ahí, sino que en tal comunidad tuvieron la suerte de tener los primeros maestros, eso cambia. Desventaja entre poblados; si eso lo ponemos en el plano de cómo viven las etnias, por ejemplo lo que viven ahorita los tarahumaras... esa comunidad no tiene ni siquiera la capacidad de pedir auxilio; su comunicación es nula. Y si nosotros, como personas o como humanos, no entendemos eso, ellos solos no podrán salvarse; no porque no quieran, no tienen las condiciones ni las herramientas para hacerlo. En muchas comunidades, muy chiquitas... la infraestructura no existe para que ellos puedan gestionar las cosas. Comunidades que dependen mucho de otras para tener lo que quisieran tener; eso no lo hará una persona que no conoce las condiciones; el que sabe diferenciar, a lo mejor puede hacer algo, pero ellos sólo no pueden. La capacidad de comunicación no la tienen; la intelectual sí, pero de comunicar eso... no.

López interviene. Habla sobre que en Nuevo León existen diferentes modos de medir la población indígena... algunos que vienen por periodos, y otros permanentes. La mayor parte de ellos viven en condiciones de pobreza, lugares marginales... donde hay ciertas drogas, corrupción, problemáticas sociales. Muchos factores: los lazos de la familia son fundamentales, mencionaba Alejandro - recuerda López. La sociedad de Nuevo León somos una enorme familia y esa comunicación no existe: por eso vivimos así. Por eso todos padecemos estos problemas en Nuevo León, como familia. En caso de los grupos indígenas, qué podrían aportar para contribuir con soluciones. No nada más somos víctimas, también infringimos... Hay miles de personas en el estado que se han pasado a vivir fuera de la ley, por la cuestión de oportunidades, y cosas que ya sabemos. ¿Qué podrían hacer los indígenas desde sus tradiciones, costumbres, pueblos?

Jesús dice que el gobierno nuevoleonés podría nombrar un delegado regiomontano, que vea, por las etnias de aquí... porque un intermediario que viene de San Luis, no tiene la misma atención: se refiere, explicita, al caso de la CDI como delegación. Sugiere que se comuniquen más las etnias que están aquí: si no nos unimos, nunca vamos a hacer nada.

Alejandro dice que, en ese caso, él aprendería cosas nuevas: conocería cosas de su comunidad que aún le hacen falta, más o menos deja entender que de las que están aquí: aprender de los demás.

Porfirio confirma lo de la comunicación. Buscar gente que ha alcanzado un nivel académico que pueda trasladar los conocimientos adquiridos a la gente indígena. Siento, de la gente con la que he platicado... la gente indígena, que más o menos adquirió conocimientos, se quiso poner al tú por tú con la gente de aquí. Pero tiene que volver hacia la gente de la que viene, para que también aporte de regreso. Hay que buscar a la gente de aquí, y hacer una sinergia grande. Diferentes disciplinas, gente indígena trabajando en común con sus destrezas; entre los profesionistas: pensando particularmente en la gente indígena, que a ellos no se les da plataforma: no se les enseña a pescar, sólo se les da el pescado. Con un nivel que hemos adquirido un poco, enseñar a nuestros hermanos a caminar.

Nicasio dice coincidir. Unirnos todas las etnias presentes en el estado y buscar espacios con los gobiernos municipales, de manifestar, de presentar nuestras tradiciones y culturas, en apoyo con los hermanos que son ingenieros, licenciados, y dar opiniones de consejo para involucrarnos a todo y hacer un cambio aquí en Nuevo León.

López agradece y dice que con toda esta información irán dando corpus a esta iniciativa, con información precisa surgida de la propia gente de las comunidades. Acuerdan una próxima reunión, donde hablarán de la familia y la paternidad. Se habla de la asamblea de indígenas en el estado, idea en la que se ha trabajado en conjunto durante los últimos años, y de lo que podría y debe aportar a la familia intercultural nuevoleonesa.

La sesión termina por ahora; acuerdan para una próxima, en la que den cierre final.

SESIÓN 5: 26 de enero de 2012

Se hace un recuento de las sesiones anteriores. La vez anterior se cerró una parte importante de la charla, la cual generó información según sus puntos de vista, de sus comunidades de origen y el tránsito a la ciudad, con varios bloques temáticos. Esto lo explica Félix López, que facilita la sesión. Enseguida, lo que viene son charlas un poco menos rígidas, si bien el anterior era bastante flexible. Se utilizarán herramientas como videos, canciones, escritos, que indiquen ciertas nociones de nuestra idiosincracia, indígena, como personas, pero fundamentalmente como hombres. El objetivo es entender los diferentes modos de manifestar la hombría; se hablará de machismo, costumbre, tradiciones de los pueblos, y vamos a explorar los diferentes comportamientos que solemos tener los hombres en una sociedad como ésta, donde convivimos personas de diferentes culturas y tradiciones.

Entre esos temas, se hablará de la familia, los hijos, la pareja, el machismo —y por éste nos referimos no sólo en el que se da de un hombre hacia una mujer, sino también entre los círculos de poder en el

interior de los circuitos masculinos. Por ejemplo, el que se manifiesta entre el patrón y el empleado; como lo mencionado, donde se prefiere la trascendencia de un hombre sobre una mujer, o pueblos donde está vedada la trascendencia a las mujeres; otras culturas son equitativas y en algunas otras las mujeres toman la decisión. Trataremos de entender qué es lo que somos como humanos, como hombres; diferencias entre nosotros y las mujeres, pero particularmente entre los mismos hombres.

A continuación Félix ejemplifica con un texto sobre la comunidad tojolabal; dice, palabras más, palabras menos, lo siguiente:

“Todo comenzó cuando llegué a mi casa... le ofrecí un pedazo de carne a mi mujer para que la cocinara; pero debía estar enojada porque no me ofreció ni un trago de pichi. Estaba encabronada, le pregunté, no me contestó... me encabroné y le pegué más... Ella agarró algunas de sus cosas y se fue a la casa de su padre. Más tarde sonaba el cacho; pensé que las autoridades estaban llamando a la gente para reunírnos, pero llegaron a la casa los de la comisión... Te vas a ir a la junta, dijo uno de ellos. Por qué, pregunté... pero cuando llegué a la casa ejidal ya estaba juntada toda la gente, entre ellas mi mujer y mi suegra. Ella comenzó a hablar: No sé si Jando de verdad me quiere porque él está buscando la manera de evitar tener hijos —ella tenía un aborto reciente—; desde que me llevó a la clínica para que me pusieran el aparato [DIU] me han dolido mucho mis [genitales]. A Jando no le gustó que le dijera a mi papá que me pegó”. Ellos no me apoyaron y me tuve que salir de la casa. Mi mujer piensa que le pegué nomás, pero se pasó de lista... Llegué contento y ella no aceptó con gusto lo que le entregué. Cuando ella terminó de hablar la gente ya estaba bien encabronada. Un banquillado me dijo: Tal vez no le va a gustar a mi suegro si estoy haciendo con su hija lo mismo que tú. Dijo que soy un haragán por no querer tener hijos. Le respondí: sé que estoy haciendo bien porque he estudiado. Sé de planificación. Solamente si yo fuera un perro, que vengan los hijos y yo los tiro quién sabe a dónde. Empezó a hablar mi suegro: Está obligando a mi hija para que no tengan hijos; a mí no me pidieron consejo ni me preguntaron... No es bueno lo que está haciendo, como es posible que no quiera tener hijos: es hombre, pues. Habló Jando: Le pegué pero a mí nunca me dijo que le dolía. No es que no quiera a mi mujer, pero no quiero tener hijos muy seguido, ustedes no me van a ordenar cuántos hijos debo tener porque ustedes no los van a mantener. Otro banquillán cuestionó si porque él era enfermo iba a hacer lo que le dé la gana; la comunidad decide. Decidieron quitarle el aparato, y metieron a Jando una noche a la cárcel. Uno de los hermanos de Lita ya me quería pegar en la misma junta; si no querías tener hijo, lo hubieras dicho. Si no le das hijos, yo te pegaré porque no eres hombre. Pues si me vuelve a desobedecer si le voy a pegar porque yo soy un hombre. Yo soy el que mando a mi mujer, yo soy el que la mantengo. No hay forma de que se separen porque no tenemos la costumbre de dejar a una mujer y probar a otro cuerpo. Si no fuera así, dejaría inmediatamente a mi mujer. Cuando llegué a casa, pregunté por qué dijo eso a la comunidad: a la gente le gusta ver los problemas de las parejas”. La anécdota continúa un poco más.

Félix explica lo sintomático y/o representativo del caso, sobre todo en la particularidad... Porfirio dice que él más bien ve que es una comunidad donde ya no hay 100 por ciento indígenas; en primer lugar, la gente indígena no divulga sus intimidades, y eso es generalizado; en segundo, toda la gente indígena, es común... muy pocas veces se ve que la gente llegue a abortar... las mujeres indígenas son muy activas y tienen mucha fuerza. Por otro lado, siento que tanto el papá del chavo y él mismo, no estaban muy envueltos en esa comunidad. Es una familia que de alguna manera se insertó ahí; la forma en que se portó, no es de una persona indígena, sentencia Porfirio.

Félix repara en una parte del texto, “Aunque me encabrone mucho, no quiero violar la costumbre de mi comunidad; si no fuera así, dejaría a mi mujer”. A Porfirio esa respuesta le parece inadmisibles. Otro compañero responde que están hablando de una menor, abortó porque todavía no se desarrollaba muy bien; Félix acota que no se explicita la edad, pero es más o menos inferible que se trataba de una persona joven. Y explica que no tiene que ver el aborto con las cuestiones que piensa Porfirio.

Le pregunta a don Jesús cómo es en su comunidad; Jesús responde que raras veces pasa eso en la comunidad, porque siempre hay cien por ciento indígenas, y no sucede eso; pasa cuando a un

estudiante que vaya fuera, y regresa y se casa, por ahí sí surge este problema, dice.

Félix explica que todas las opiniones son válidas. Uno debe tener todos los hijos que vengan, o procurar planificar. Porfirio, apela Jesús: La misma gente que viene a mi comunidad, a vivir aquí, sí suceden esos abortos, pero influye que toman pastillas; surgen porque no sienten la seguridad con un hombre, y se orillan a hacer eso. Y ahí sí entra el machismo, de que no toman hijos después que no son de ellos, también. Eso pasa pero no en el núcleo de los que viven ahí; allá, cuando se dan cuenta que alguien anda con alguien, tienen que hablar... es una mezcla de gente de ahí, y gente que se avecindó. Los que salen y regresan traen otro tipo de hábitos, pastillas, y origina esa situación. Jesús opina que se tienen los hijos que uno quiera tener... no puede uno determinar a un ser humano que ya no tenga hijos. Lo que venga hay que mantenerlo, ya se echó el paquete. Aquí nomás son unos tres hijos, y luego ya se amarran los ovarios; a veces lo hacen por no poder atenderlos, dar educación, la manutención... O porque agarran el tipo de Estados Unidos, que así se maneja. En nuestra comunidad, somos más de 12 familias de un solo papá; mi mamá nunca tuvo dos con las mismas, y mi mamá tuvo como 12 de familia; 10 logrados y 2 que murieron después. Ahorita la mayoría ya no tiene muchos hijos, pero más antes sí, y ahorita están bien acomodados, no les faltó nada. El aborto viene por mala alimentación, me supongo; allá es sano, casi no pasa.

Alejandro opina que respeta lo de los hijos que Dios nos dé; pero, también: Veo por mi capacidad, el tiempo, todos tienen la necesidad de estudiar; tengo que ver cuántos puedo tener para darles capacitación.

Porfirio dice que es contraponernos a la naturaleza, obligados por la necesidad que padecemos los seres humanos. Ahorita ya utilizamos mecanismos para planificar, pero eso no significa que la naturaleza esté a favor, que marca otro ritmo. Siento que es una parte que está un poco influenciada de otra cultura, el planificarla.

Nosotros somos siete, dice Alejandro.

Estamos obligados, más bien, por un aspecto económico, dice Porfirio, no porque uno no quisiera; pero la naturaleza así te sale si no llevas ningún control. Pero unos le piensan cuánto te va a costar un alumno o un niño; estoy consciente que estamos saliendo de lo natural que debe hacerse. Yo veo que somos injustos un poco, que la mujer se haga técnicas para evitar eso, en lugar de uno; en eso se muestra el machismo.

Si tuvieras las posibilidades económicas, tendrías los hijos que vengan, le pregunta Galileo. Porfirio responde que sí, que claro.

Jesús dice que hay un detalle, ahora la gente ya no puede tener muchos hijos porque la mujer se enferma, muchos tipos de complicaciones en la matriz, porque ahorita es a punta de cuchillo el parto, y antes no era así. Nosotros que somos esa cantidad de familia nunca se nos cortó con tijeras, sino con otate rajado: cortaban el cordón umbilical.

Félix resume: Dicen que idealmente serían los hijos que vinieran, pero por la necesidad se restringen.

Galileo dice que él no piensa igual, que ha estado en esa necesidad; en su familia son cuatro. El número de hijos se va determinando en base a la necesidad que haya, por la comida, la educación, por el tipo de trabajo. Ya nací en esa lógica, y no adentro de la comunidad donde hay todos esos factores de comida natural y cosas que no se pagan, como la alimentación a mano; y donde yo vivía hay necesidad de comprarla. Van creando esos factores una consciencia de tener la cantidad de hijos que puedas educar, alimentar y atender. Ahora es más difícil, que he estado viviendo en esa forma de vivir... yo voy a poder enseñar a un hijo, mantenerlo. Hay estas formas que incluso en las comunidades se han tomado, porque creo que existe la necesidad de controlar el número de hijos. La forma de vida en que he vivido te demanda estar más en otras cosas, y no tanto en el seno de la comunidad, que tú día termina a las seis y de ahí para adelante todo son relaciones comunitarias; aquí

es más difícil.

Si uno no quiere tener hijos ya, qué métodos se pueden utilizar, pregunta Félix. Había hierberos, dice Jesús, no sé si todavía existan... Creo que les daban unas raíces, no sé ni cómo se llaman; se tomaba hervido, la mujer lo tomaba. Porfirio interviene, quiere agregar: Influye mucho la forma en que se dan los partos. Si uno no quiere tener hijos, por lo regular sales antes de eyacular, comenta al paso.

Jesús dice que para él eso no existe... cuando uno hace el contacto, cuando agarra el ritmo, ya vas dejando ahí la semilla. Félix explica que a veces uno cree que porque se sale antes ya no hay riesgo de embarazo, pero desde que lubricas ya hay una gran cantidad de espermatozoides.

Alejandro opina, sobre un tema anterior: Cuando yo crezco y empiezo a conocer mi comunidad, no había doctores ni médicos, más que un doctor hasta Tamazunchale... Regularmente, una urgencia, un embarazo se hacía en la comunidad. Nunca escuché de planificación familiar, así se desarrolló la comunidad. Cuando empiezo a conocer, y regreso... mis primos hermanos ya estaban todos formando una escuela... es cuando existe el machismo, te vas a casar con esta muchacha, y te vas a casar, no es porque me guste. Si no, le digo a papá, esta muchacha me gusta; bueno, vamos y la pedimos. Hubo un caso de que querían casar a fuerzas a un pariente, como no cedían... les destrozaron el rancho. Le dieron la decisión a la mujer, y ella no quiso, y entonces el papá del muchacho amenazó a los padres de la muchacha: Si tu hija no se va a casar con mi hijo, vas a ver cómo le va a ir al muchacho. A los cuatro o cinco meses empezaron a hacer quemazones de la milpa, lumbre al potrero, un desastre. Creo que es el machismo o la costumbre que traían.

Jesús dice que, antes, en la comunidad, pasaba eso, que se ponían de acuerdo los papás. Pero ese matrimonio o esa unión no queda bien, porque nunca llegaron a un acuerdo entre los que se iban a quedar como esposos. De momento, lo aceptan; pero con el tiempo desconocen: al cabo yo ni te procuré, y por ahí viene el enredo. Entonces de hace tiempo agarraron la idea de que hagan noviazgo a su manera, para que las cosas salgan bien. Así no tienen que comprometerse los padres con la autoridad tradicional, porque si ellos quedaron en acuerdo, entonces los padres ya no tienen esa responsabilidad. O algo que falte, que el hijo no tenga con qué mantener a la muchacha, el padre de éste debe hacerse cargo.

Félix pregunta que, si ya casado, no hay de otra. Porfirio dice que regularmente no pasa... siempre ha habido libertades, de repente se quiere satanizar la forma en que se llevaban los matrimonios. Pero la idea es que el papá vea una seguridad para su hija, pero después había ciertas cosas que se exageraron... entonces, mejor, los noviazgos. Luego el papá tenía que ir a pedir a la mujer, con la intención de asegurarse de que el papá del muchacho estaba enterado, y que los hijos estaban en planes de ser marido y mujer. A veces tenían que acudir tres veces; la primera avisaban; la segunda, se reunía la familia, los padrinos de ambos, y se juntaban y ya. A partir de ahí, hacían que el muchacho y la muchacha dijeran que tenían la intención de casarse. Había esas fórmulas que evitaban los divorcios, buena comunicación, intervención de la familia, que realmente quedaba a ojos de los jóvenes que el compromiso era serio y ante personas queridas y respetadas. Algunas comunidades lo siguen haciendo; yo no lo veo mal, creo que son de los pocos valores que se quedan, y valen.

Galileo dice que andan de novios, y luego formalizan de esa manera; pero hay otras situaciones. Iban porque sabían que se había hecho así anteriormente. Aprendieron eso en algún lugar. Después eso se fue quitando por varias situaciones, quizá por lo mismo que comenta Jesús.

Jesús dice que se mete uno en problemas pero con el gobierno tradicional, aunque la mayor parte sólo ocupan de los padrinos y la familia de los muchachos. Ahora que dejan que los muchachos decidan, interviene Galileo, pero cuando dicen: Ya me voy a casar, ahora sí van los padrinos y piden a la muchacha.

Se da la entrevista, dice Jesús, cómo ven, va esta unión... se da a conocer, para que los empiecen a

ver cómo familia. Se tienen que juntar los padres antes de que pase otra cosa, hay que unirlos. Se acuerda, dice Galileo. Sin ninguna escritura ni nada, dice Jesús; al último, ni el escrito se respeta.

Porfirio dice que esa parte es generalizada, lo ha visto en varias comunidades de otros estados, por eso piensa que la anécdota del libro es un caso aislado o una mezcla de comunidad con gente que no es originaria de ahí. Jesús pregunta quién redactó eso, le contestan que un antropólogo del CIESAS. Porfirio insiste en que ni siquiera él es de ahí. Es una comunidad que tiene mil 300 habitantes en Chiapas, notifica Félix. Porfirio dice que refleja muy claramente que es una familia que no está bien, que no es de ahí.

Galileo consiente en que la hipótesis de Porfirio es plausible. Dice: Porque ahí es que, lo que yo entendí... pero es interrumpido por Jesús: ¿Quién redactó esta...? Félix le contesta que es un antropólogo del CIESAS. Es una investigación pero la anécdota la está recuperando tal cual la contó el tojolabal. Galileo recupera la palabra: O sea, yo lo que entiendo, poquito a poquito, es que el muchacho dice: Yo estuve estudiando enfermería, ¿no? Primero. O sea, ya salió un poco. Sí es de ahí, pero ya salió un poco. Porfirio insiste: Yo ni siquiera creo que él sea de ahí: en una parte dice: Y mi papá está de acuerdo. Le recuerdan que sí es de ahí, porque él apela a la tradición, aunque sea de otra generación. Félix precisa que es una comunidad que tiene mil 300 habitantes, en Chiapas. Cayetano dice que además distribuidos en familias numerosas. Son todos vecinos, puntualiza Alejandro. Discuten varios a la vez.

Alejandro dice que, antes, vecinos, comuneros... eran iguales: todo se respetaba. Ahora, nomás participan comuneros —tal vez se refiere a que sólo son ellos los que tienen palabra sobre las decisiones. El vecino, no; no le toman tanta importancia.

¿Quién paga la boda? Pregunta Félix. Jesús dice que en su casa no hay boda ni fiesta. Si quiere uno puede brindar... ahí sale barato. En la comunidad, hoy en día... Es que empiezan a recolectar padrinos, dice Alejandro; aquel compañero, de brindis, aquel otro, de cerveza. Porque anteriormente no se sabía eso, ¿verdad? Pues ni ahora se sabe, dice Jesús; claro, si los padrinos hacen ese acuerdo, es que ellos quieren tomar. Ríen.

Entran en otro tema, del respeto y de los mayores. Por ejemplo, mi familia, dice Galileo, por parte de un tío... no había fiesta, que piñata, que vamos a hacerle una comida porque cumplió años; no: ni sabías cuántos años tenías, no. Allí era puro trabajar; era trabajabas, trabajabas, trabajabas... O sea, dice Alejandro, hacían fiestas pero de costumbres: que una Acción de gracias. Por ejemplo, en la milpa llevaban zacahuil... era de Acción de gracias. Una molienda, pues participaban todos los trabajadores ahí. Pero no había borracheras, ni que se aguantaran toda la noche. Nada. Nomás una misa, un rosario, y ya se acabó. Nada que se amanecían, dice Galileo; que el 31... que la música seguía.

Jesús habla: Lo único que se procura allá, siempre que van a unir ya a los muchachos, que según ya estamos todos presentes... Se ocupan como dos, tres personas mayores de edad, que sean derechos, que no se anden pandeando. Yo le digo “pandeado” a aquella persona que no anda bien con su matrimonio. Entonces se juntan esa gente, se ponen en un banco los tres... Entonces ellos son los que le van a poner atención, ellos son los que le van a decir claramente. Al final de cuentas, el papá de la muchacha, del muchacho... porque las mujeres no pueden hacer nada, los hombres... Entonces compran unos dos cartones de cerveza o refresco.

Félix lo interrumpe; pregunta si dice que ellas no pueden hacer nada porque no tienen dinero para hacerlo, o por... Jesús dice que sí tienen, pero que para qué gastan: el hombre es el que va a gastar. Si la mujer le da, pues qué bueno. Entonces, se hace... Pero es la obligación del hombre, pregunta Félix; le dice que sí, y continúa. Se hace allí una caja de cervezas, una caja de refrescos, el papá del muchacho se lo da a las personas que se ocuparon en esa plática. Y el papá de la muchacha también. Ahí se conjuntan los dos. Ahí se les dice claramente, ésta es una trampa para ellos, el que lo dé, el que cometa el error, con este se puede tomar la declaración. Eso es todo, es como una... como una

boda. Que ahí tienen compromiso, con ellos tres. Galileo desarrolla: si hay un problema, se van ahí con ellos. Sí, dice Jesús, ellos son los que pueden, si van a participar, si ya los va a tramitar en una autoridad tradicional: así pasó esto, aquí está. Ellos no van a dar el cartón, les van a comprar unas cervezas, aquí está para que los atiendan, y ya. Ahí ya se quita el peso de encima, ese compromiso que tienen.

Félix pregunta: está la autoridad comunal, comunitaria... Aquí, en la ciudad, y de manera general en el país, con sus diferencias, hay ciertas leyes que buscan proteger a la familia. En este caso, a la mujer, si es que hay hijos, o a la mujer en sí, sola. Un divorcio. Si las dos personas se divorcian y tiene hijos, entonces el hombre tiene que dar una cantidad de manutención, y si no lo hace pueden someterlo a la cárcel, ¿no? Allá, si un hombre dice: Yo ya no quiero con esta mujer o ya me encontré otra y a'í nos vemos. Supongamos que se dé el caso, que no sea algo común... ¿Qué se hace, se va a la autoridad?

No, se apresta Porfirio a responder, es algo muy sencillo: ni siquiera hay necesidad de eso, porque el compromiso de los familiares del papá es tan grande, que inmediatamente piden ellos que los hijos se queden con ellos, y cuando la mujer decide que no... pues, regularmente, el papá o más bien el muchacho, los mismos padres del muchacho lo obligan a que esté aportando, y en su caso que no, o sea los abuelos son solidarios con la mujer. De hecho yo siento que las mujeres, en todo momento están mucho más protegidas: el hecho de que tengan hijos, que sean del muchacho. Así lo he visto en las comunidades.

Alejandro menciona un punto: Con un tío que en paz descansa, Eutiquio, que se tiró, se mató. Pues mi tía a los seis meses se juntó, se fue con otro señor; vivía mi abuelito. Entonces mi abuelito se encargó de darles educación a los niños, sus nietos. Llegó el tiempo que el señor decidió, tanto el señor como mi tía, decidió recogerlos. Pues fueron a la delegación, a llegar a un acuerdo. Y es donde mi abuelito les dice que, si se van, están perdiendo el derecho. Pues así lo aceptaron; pasó no mucho tiempo, y estos muchachos, mis primos, primos hermanos, vinieron y exigieron sus derechos con mi papá. Y pues como estaba un documento, mi abuelito dejó un documento con la comunidad, que no les tocaba... porque ellos se fueron. Porque su padrastro se encargaba de todo. Entonces se hacen grandes, se desarrollan y ya empiezan a acordarse pues: Nosotros tenemos algo que exigir. Van con mi papá, con la comunidad, y mi papá les cede... algo. Y pues querían más y más, y pues creo que entre la comunidad... o sea, estaban en desacuerdo. Antes, ya ves que una autoridad pensaba otra cosa, no igual, y al final mi papá con mucho gusto les cedió lo que les tocaba, pa no hacer problemas, y llegaron a un acuerdo y pues quedó todo en paz, hasta ahí.

Una pregunta, si no es indiscreción porque son cosas delicadas, advierte Félix: ¿Qué pasó con el señor: se mató, se suicidó? Sí, responde Alejandro, traía un problema depresivo. Pero fue cuando la señora lo dejó, pregunta Félix, o antes. No, dice Galileo, que conoce la historia de su pariente: Traía un problema, una enfermedad... como que ya no quería ser carga para su familia, porque estaba enfermo, enfermo, enfermo y ya no trabajaba; entonces, se mató. ¿Cómo se mató? Le preguntan. Con un rifle, se lo puso aquí. Jesús dice que en su comunidad uno también se mató. Por qué se mató, le preguntan. Nomás porque no tenía trabajo, el güey, dice Jesús. Ríen. Casi nada, comenta Galileo en juego.

Se vale o no se vale, pregunta Félix. ¡Pues no se vale! responde Jesús. ¿Por qué no se vale? Porque, pues cómo se va a matar uno, oiga; el que se mata, solo, es un cobarde, pienso yo, quién sabe, a lo mejor estoy equivocado. Félix: ahorita, por lo menos fue la noticia que difundieron hace unas semanas, que allá en la sierra Tarahumara hay una sequía y hay hambre. Y lo escandaloso de la noticia fue que decían que varios indígenas rarámuris se habían suicidado.

Mira, dice Porfirio, sí se da el caso. Porque hay muchas comunidades que están muy alejadas de ciertas zonas urbanas, y no es tanto que se suiciden sino... yo siento que ahí se mueren más bien por la misma desesperación, de no encontrar cosas. Bueno, es lo mismo: Qué voy a hacer, no, nada: me voy a suicidar: no. Sino que los lleva... Los lleva a eso, dice Porfirio, a mí sí me han tocado

situaciones, por ejemplo, allá por el lado de San Felipe... hay unas comunidades mucho muy metidas allá por... esas comunidades todavía son grandes. Pero hay unas comunidades más alejadas que eso, como en Santa Lucía, y todavía otras más chiquitas. Pero tan sólo para caminar de esa distancia de San Felipe, hasta ahí, son aproximadamente 17 kilómetros. Eso representa aproximadamente cinco horas caminando, a pie... Tiene relación, por ejemplo, cuando la gente no encuentra alimento, salen de ahí a buscar trabajo, no encuentran trabajo, ¿verdad? Y muchos de ellos, o sea, los lleva a tener ciertos... disparates. Por ejemplo: siento que el mismo vicio, del aguardiente, como es una salida de la desesperación, desahogo. Muchos de ellos, aun y cuando no se diga: No, pues está loco; Sí, está loco, pero está loco por qué... Qué lo motivo a que llegara a ese extremo de reacción, pues es lo mismo: no tiene forma de vivir, de subsistir. Ahí en la comunidad misma, pues habían llegado varias personas, viniendo de allá del barco, por ejemplo, por esta situación. Esa es la imagen que dicen, no pues que los indígenas son muy machistas, maltratan a las mujeres, nomás se tiran al vicio, no trabajan. Eso es lo que dicen, pero yo siento que no han descubierto el meollo del asunto: es un problema de otra índole, es como la salida de la misma desesperación, de que no hay de dónde sacar la lana, No, pos me voy a tomar,... Y ahí pierden la noción, pierden el razonamiento, se puede decir. Toman y se pierden y hacen muchas barbaridades. Pero uno no se regresa: Por qué tomo mucho. ¿Cuál es el origen de que una persona tome mucho? La depresión, la desesperación. La soledad, dice Galileo; Porfirio, niega: No tanto la soledad, a lo mejor es la desesperación de su familia, que no le puede dar nada. Yo siento que mucho influye eso.

Por ahí un punto muy importante, interviene Alejandro: Son emociones malas, y hay emociones buenas. Las buenas intenciones... de repente traigo las intenciones buenas: o sea, qué voy a hacer en la vida, ¿ve'dá? Qué ideas tengo. Yo quiero hacer un proyecto bueno, y a veces, como tú dices, vienen las emociones malas. Una caída hasta la jodida, hasta el suelo.

Pero sí lo pensamos así, interviene Porfirio, como pensando qué es lo que lo originó... te das cuenta: Voy a tomar para desahogarme un poco. Y así como, contigo, estamos hablando de un trabajo, aquí en la ciudad, pero ahora trasládalo pero a un plano más chiquito, no en una comunidad como [¿]Xiquitipa[?] que tiene una estructura, digamos, más o menos bien... Trasládalo a una comunidad como [ininteligible para el relator] o, por ejemplo, Cojulapa: una comunidad muy pequeña que no tiene la infraestructura como para que digas: No, pues de aquí va a salir. Porque la mayoría de la gente se fue de mojados... Pero antes era una comunidad muy perdida, como el caso de Las Adjuntas: si te fijas en ese caso la mayoría de la gente es viciosa, toma mucho. No sé si tú estás enterado o si ustedes están enterados. Esa comunidad es muy chiquita, pero, por ejemplo... Timoteo, Tomás, todos esos señores... toman mucho. Y sí lo ves, sí, toman mucho porque también se joden mucho; o sea, cuánto ganan para cuando van a... Les pega un chingo el sol para ganar cuánto. No, pues llegan en la tarde y están acabados. Y yo sí justifico la acción que ellos toman... Y esas son cosas donde ellos sí pueden tomar ese tipo de acciones, de suicidio. De hecho, yo creo que medio se suicidan cuando toman: porque se accidentan, se pegan... se medio matan. Pero hay una causa que los lleva a eso. Esa es mi forma de ver; sí hay el por qué. Los orilla a...

A llegar a beber, dice Alejandro: También hay muchas consecuencias por la pérdida de un ser querido. O sea, sí lo miramos por ahí... La depresión puede venir de donde sea, complementa Galileo; sigue Alejandro: de donde sea: un ser querido, de trabajo, problemas familiares, problemas económicos como lo platicábamos, la angustia, la soledad. Que trabajan mucho, dice Porfirio. O sea, de que, me pongo tenso, dice Alejandro: Para qué me pongo tenso.

Vamos a ver para cerrar esta parte, dice Félix, quiero que veamos estos dos comerciales, breves, de esta campaña que hemos visto en la televisión, y vamos a platicar un poquito sobre eso, ¿está bien? Félix pasa los comerciales; son de la campaña de Tecate, uno es el que reza "Por los que quieren pasar más tiempo con sus amigos"; otro, el de "Por los que no se rajan".

Tomando en cuenta eso, dice Alejandro, yo cuando llego a mis 19, no, o antes todavía, porque antes... 15, 16... Pues ya tiene pareja el compañero, qué mentalidad traerá. A mis 21 años llego, y digo: El día que yo me case nomás voy a tener dos de familia. Lo primero, por darles una buena

educación, una buena escuela: que terminen su carrera... pues se me dio. Y Diosito, al mayor, me lo quitó, que en paz descanse. Ahora me quedo con la niña, pues como quiera se ve la necesidad, pues que escuela, que material, que pagar esto y esto... es igual. Pero por ahí lo dicen, que donde comen dos, comen tres. Creo que si estudiaran dos, estuvieran con ganas. Yo creo que, como dice Galileo, yo tenía la mente... de cómo hacer la familia. Tenía planeado. Como el comercial, le estaba pensando mucho para agarrar esa responsabilidad. Ahí se aventó, bien valiente, dice Galileo jugando, Que no se raja. No, dice Alejandro, pero que lo viera mi señora... Ríen.

¿Cómo ven ustedes ese tipo de comerciales? Pregunta Félix. Ese comercial, responde Porfirio, para mí no tiene ninguna relevancia. Son... la verdad, no significan nada: simplemente son un comentario para anunciar cerveza: no influyen ni... para nada.

Pero sí es significativo, pregunta Félix. Es significativo, habla Jesús: Pero de los nueveleoneses. No nada más, dice Félix... Bueno, sí, y de otras cosas. De algún modo, como dices tú, Porfirio, francamente... Dices: Eso es para vender cerveza, ¿estamos de acuerdo? Pero de algún modo también buscan encontrar cierta identificación entre los hombres. ¿Quién es un hombre? No, pues el que no se raja. Nosotros no nos rajamos. Entonces, nosotros somos hombres y no nos rajamos. Además de eso, indirectamente, tomamos cerveza entonces. Lo que hacen ese tipo de comerciales es irnos medio-mal-educando sobre cómo debemos comportarnos, los hombres. ¿Se acuerdan del primero, no? La mujer bien contenta, bien emocionada, porque se estaba casando... pero él estaba más emocionado por estar ahí, con los amigos. Entonces dice que para la mujer es muy importante el matrimonio, la familia, etcétera; y, para el hombre, pues estar con los amigos. De algún modo, hay muchos mensajes ahí, algunos más claros que otros. Hay uno, por ejemplo, que a mí me llaman mucho la atención. De estos, vamos a ver... No lo encuentro, pero les voy a poner éste. Félix pone el comercial de A los que saben lo que quieren.

Continúa Félix: Como dice Porfirio, ellos quieren vender cerveza, pero hay otras cosas que te están diciendo ahí. Ésa se supone que es una escena de una película estadounidense que pegó mucho en los años 90, que se llama *Ghost: La sombra del amor*, una película cursi, cursi, cursi... cursi a más no decir. Y esa escena es una de las escenas cumbres, y que ha trascendido y la han parodiado en muchos lados, y entonces nos dice... Bueno, se acerca el hombre, con ella, ellos hicieron un jarro de barro, acá éste llega y hace un tarro, para la cerveza. Lo que dice es que a la mujer lo único que le interesa es el amor, y a los hombres pues... son otro tipo de cosas. Va marcando ese tipo de cuestiones que, de algún modo, son muy claras de ver y discutir. En todo caso, lo que pienso es que nosotros debemos analizar todo lo que vemos y escuchamos, y no dejar que entren a nuestro inconsciente, por decirlo de algún modo, pretendiendo que nosotros nos comportemos así. En los comerciales, si nos quieren vender un coche, o cigarros, o algo así, ¿qué es lo que nos ponen? Nos ponen una muchacha así, bien buenota, en paños menores. ¿Qué tiene qué ver eso con si el coche es bueno o es malo? Obviamente buscan estrategias de ese tipo, para poder acercarse.

Yo por eso a veces he pensado que se ha abusado mucho en la televisión, habla Porfirio, sobre ese tipo de publicidades. Porque, igual, no trasciende en mi persona, mas sin embargo, en una sociedad, sí influye. Para decir, ahora sí que para que yo sea hombre tengo que echarme unas cervezas, Para ser hombre tengo que hacer lo que sea con tal de que digan que no me rajo. O, por ejemplo, dice Galileo: Esa forma de vender las refacciones para carro: ¿por qué contratan a mujeres? ¿por qué las mujeres? Y si no fuera esa la estrategia para vender más, ¿qué pasaría? No lo harían, responde Alejandro.

Interviene Porfirio: Yo siento que es algo donde yo me siento con cierta autoridad moral para decirlo, como por ejemplo a nosotros nos tachan de que somos muy machistas, los indígenas, y ese tipo de comerciales... ahí nunca lo señalan. Nunca dicen: Esto está mal, porque están induciendo un tipo de comportamiento. Yo siempre he dicho, siempre he sostenido que, la mujer, es diferente al hombre. Mas, en cambio, nunca al hombre se le dice: No, la mujer es un objeto tuyo, que puedes disponer de ella, ¿no? Sino que esos parámetros se hacen precisamente para distinguir y poder acercarnos un poquito a ciertos derechos, a ciertas cosas específicas por hacer, pero nunca en el sentido de que tú la vas a mandar y ella tiene simplemente que obedecer. Yo siento que, más bien, se ha mal... se ha

manejado mal al ver el indígena como tal. Por ejemplo, otros comerciales que salen, que los hombres son muy irresponsables, muy borrachos, y que las mujeres son buenas, por tanto los [¿]presupuestos[?] hay que dárselos a la mujer, ¿sí? Yo también... ahí, estoy totalmente en desacuerdo, porque eso es como decir que los hombres no sirven; y yo sí he visto que los hombres toman pero es más... toman por la misma desesperación o como una forma de salir de esa angustia, ¿y es generalizado? Es cierto, es generalizado, porque también es cierto que las comunidades indígenas están sumamente aisladas, sumamente marginadas, ¿no? Entonces, como una forma de desahogarse, ¿no? Entonces, ¿hay suicidios? Sí, sí hay. Y algunos se mueren lentamente. A la medida como pasa el tiempo, se quedaron congelados, se quedaron allá aislados, se quedaron empantanados, ¿no? Es como si el tiempo no pasara en ellos, como si los programas no fueran también para ellos. O sea, les dan comida, pero no les dan programas que realmente los saquen de pobres, que sean autosuficientes, que los asesoren y los preparen para ciertas actividades, que formen parte en una actividad económica como la que es en México. De todas esas cosas, yo sí estoy hasta en contra de la forma en que se maneja la política de México, la forma como se le quiere tomar a los indígenas. Yo siento que es hasta un pretexto más para decir: No, en el campo no vamos a invertir, es mucho dinero ¿Necesitan maquinaria, no? Se necesita tecnología: ah, no. Mejor le damos a las mujeres, porque las mujeres nada más pueden criar pollos, hacer tamales y tal... Presupuestos muy chiquitos, y con esos presupuestos nunca van a sacar de jodida a la familia indígena.

Alguien más, pregunta Félix. Alejandro levanta la mano: Así como el compañero comentaba, a mí me sorprende que siempre tocan el punto de las mujeres; por ejemplo, los músicos: le cantan nada más a las mujeres. ¿Por qué no le tocan al chavito, por qué no le tocan al compañero? ¿Verdad? O sea, que a nosotros los hombres como que nos aíslan, como que nos echan más de lado. Es, responde Félix, ambiguo. En este sentido: muchas de las canciones, de hecho, que vamos a escuchar después, también reflejan estas costumbres o estos machismos. Cosas que pueden ser buenas o malas, dependiendo del contexto. En todo caso, es evidente que son representativas de un comportamiento, de una época y de un tipo de gente, que no quiere decir que todos así sean. Ahorita, dices tú, ciertamente, ¿por qué las canciones no narran cosas de hombres? Pero sí hay: por ejemplo, los corridos de la Revolución Mexicana, etcétera; ahora, los narcocorridos, incluso.

Pero no yéndonos tan al extremo, continúa Félix, y ese es el tema que vamos a ver en la próxima sesión... Vamos a ver sobre ser hijo y ser papá, la relación entre el padre y el hijo, acordarnos un poquito cómo eran los papás de ellos, de nosotros, y si somos papás ahora, cómo lo somos nosotros. Y ahí, por ejemplo, también hay canciones. La canción de Lalo Mora, “Me refiero a ti”, Me refiero a ti, buen hombre, que por mucho tiempo cuidaste de mí... Está la que canta Vicente Fernández, “El hombre que más te amo”, la de Piero, “Mi querido viejo”... Galileo juega con la de “Le compré la muerte a mi hijo”. Es el mismo machismo el que nos dicta la televisión, las canciones, la gente; ciertas costumbres malas, por decirlo así. Nos impiden, por ejemplo, explorar todas las posibilidades como papás o como hijos.

¿Han visto, por ejemplo, a este señor...? Son artistas, la gente de la televisión y de la cantada y todo esto, que tienen costumbres muy ligeras, por decirlo, muy diferentes. Ustedes conocen a Vicente Fernández, ¿sí? Y él cómo se saluda con sus hijos, ¿lo han visto? Ellos se besan en la boca. Llega Alejandro Fernández o Vicente Fernández Junior o el otro Fernández, y llegan con su papá y se dan un beso en la boca. Habrá quien diga: No, esas son mariconadas, y habrá quienes digan: No, no tiene nada de malo. Pero son diferentes modos de vivir esa relación entre padre e hijo.

Alejandro menciona: No tomamos el tema, y no sé si Porfirio anteriormente... De que ante nuestros padres nos daba vergüenza de pronunciar la parte de una mujer, la parte de un hombre. En las comunidades, porque no... Le decían... Yo escuchaba a los demás, hacia los padres: ¿Cómo se llama, papi? Y te decían: El ombligo, y pues el ombligo lo tiene arriba, o sea... No, como padres...

Sí es interesante ver cómo ha habido un respeto diferente antes. Antes, en muchos lados, no se podía ver que un hijo le hablara de tú a su papá; tenía que ser de usted... incluso no decir malas palabras frente a los papás, en algunos lados. Por ejemplo, mi abuelo paterno, con sus hijos... ellos eran de que

no podían tomarse una cerveza frente a él, o fumarse un cigarro frente a él: ya grandes. Porque había un respeto que había que mantener. Pero son formas, formas de vivir esa relación entre padres e hijos, y eso es lo que me gustaría que comentáramos. Ya más en lo personal, yo creo que ahí todos podríamos participar. Yo tengo muchas dudas y también muchos comentarios referentes.

Hoy en día, de hecho, anuncia Porfirio: Yo nunca tomo cerveza en mi casa; siempre tomo afuera, aun y cuando en la comunidad... pero lo hago en otro lado, incluso donde no me vean, pero ahí en mi casa... Y hasta te sientes mal de abrir una cerveza.

Tengo cerveza en la casa, dice Alejandro: Pero no la puede destapar ahí. De repente, cuando ya estoy tomado sí... pero lo pongo por ahí en la esquinita.

No es tanto lo que hagamos, matiza Félix, sino más bien entender por qué lo hacemos. Y no suponer si es bueno o malo, sino entenderlo. Eso será bastante apropiado. Sería interesantísimo conocer, don Jesús... ¿usted se acuerda de la relación con su papá, conoció a alguno de sus abuelos? Yo, por ejemplo, con mis abuelos tengo muchísima historia que contarles; que eran unos hombres...

A nosotros nuestros abuelos, comenta Alejandro, nunca nos dieron la oportunidad de un deporte, un campo; el campo era para el trabajo, no había dónde distraernos. Creían que jugar pelota era para los ricos, apunta Porfirio. Para los que tenían, ¿verdad? dice Alejandro. Los que tenían dinero: Félix.

Termina la sesión con un convivio final.

ANEXO 7

Fotografías del grupo masculino de reflexión





